НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ

А. Н. Кочетов

БУДДИЗМ — ЛАМАИЗМ

СЕРИЯ
НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ

4/1976

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

Серия «Научный атеизм» № 4, 1976 г.

Издается ежемесячно с 1964 г.

А. Н. Кочетов,
кандидат философских наук

БУДДИЗМ—ЛАМАИЗМ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1976

2
К75

СОДЕРЖАНИЕ

Кочетов А. Н.

К75 Буддизм — ламаизм. М., «Знание», 1976.
64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Научный атеизм», 4. Издается ежемесячно с 1964 г.)

В брошюре рассказывается об истории распространения в нашей стране самой древней из трех мировых религий — буддизма, раскрывается реакционная сущность учения этой религии и те виды культа, которые свойственны ее «северной» форме — ламаизму. На большом фактическом материале автор показывает, что современная модернизация проповеднической деятельности ламаизма не может изменить ее глубоко антинаучную и враждебную сущность.

10509 **2**

Первые сведения о буддизме появились в Европе лишь в конце XVIII в., а систематическое его изучение началось значительно позже. Буддизму посвящена огромная литература (полные библиографии включают многие тысячи названий). Детально исследуя различные направления буддизма, отдельные стороны его идеологии, этики, культа, искусства, эта литература отличается чрезвычайной противоречивостью, как только речь заходит о принципиальной оценке буддизма, об определении его сущности. Одни авторы считают буддизм высшим образцом человеческой мудрости и гуманизма, другие относят его к крайним проявлениям обскурантизма. Одни не считают его религией, другие выставляют как наиболее последовательную религиозную идеологию. Даже отдельные понятия, которыми оперирует буддизм, часто получают у различных авторов взаимоисключающие толкования.

Основной тенденцией новейшей зарубежной литературы о буддизме является стремление отождествить или по крайней мере «сблизить» его с современной наукой. «Буддизм предлагает современному человеку религию без сверхъестественного»,— пишет глава философского факультета Пенджабского университета С. П. Кэнэль. Он определяет буддизм как «религию ученого», как «светскую религию». «Цель буддизма — не философское объяснение, но научное описание»,— говорил крупнейший историк индийской философии С. Радхакришнан.

Далеко не едины в своих оценках сущности буддизма и советские авторы. Так, В. Н. Топоров полагает, что учение Будды «...не было ни религиозным, ни философским... Цель его учения

была сугубо практическая (?) — помочь избавиться от страданий...». В. Н. Корнев пишет: «В зависимости от конкретных задач (?) и местных условий современный буддизм можно рассматривать и как религию, и как философию, и как идеологию, и как культовый комплекс, и как образ жизни».

Такой разнобой в оценках сущности буддизма не случаен. В какой-то мере он объясняется разнообразием форм самого буддизма как в ходе его становления и развития на его родине — в Индии, так особенно в дальнейшем при распространении его в странах Азии. В подходе к буддизму также неизбежно сказывались социальные позиции занимавшихся им авторов. Так, обращавшиеся к нему миссионеры стремились «ниспровергнуть» его, дабы расчистить дорогу для распространения в Азии христианства. А некоторые представители интеллигенции стран, вступивших в борьбу за свою национальную независимость, старались опереться на буддизм для обоснования своих политических взглядов.

Одной из причин неоднозначного понимания буддизма является все еще недостаточная его разработка в нашей литературе. Хотя у основоположников марксизма непосредственно очень мало замечаний, касающихся буддизма, было бы непростительной ошибкой при подходе к буддизму забывать о том, что классики марксизма обобщили в своем учении о религии то главное и основное, что характеризует любую более или менее развитую религиозную систему. Говоря о том, что в религиозном сознании «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом» [1], что «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни...» [2], что религия — превратное мировоззрение, что «...**религиозное** убожество есть в одно и то же время **выражение** действительного убожества и **протест** против этого действительного убожества» и что «...упразднение религии, как

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 82.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 328.

иллюзорного счастья народа, есть требование его **действительного** счастья»[1], основоположники марксизма выделяли важнейшие стороны **любого** религиозного сознания.

О том, что речь шла у них при этом и о **буддизме,** с полной несомненностью свидетельствует то место в работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где, критикуя Фейербаха за идеалистическое понимание процесса общественного развития, Энгельс пишет: «Великие исторические повороты **сопровождались** переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех доныне существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе»[2]. Все особенности мировых религий, о которых говорят в целом ряде своих произведений основоположники марксизма, полностью относятся к буддизму.

Особое внимание классики марксизма-ленинизма уделяли социальной роли религии. Несомненно, что то, что писал К. Маркс в 1847 г. в статье «Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter» о социальных принципах христианства[3], полностью относится к социальным принципам любой религии классового общества, в том числе и к буддизму. Социальные принципы буддизма также оправдывали рабство, превозносили крепостничество, защищают угнетение пролетариата. Они также оправдывают существование господствующего и угнетенного классов, переносят на небо компенсацию за все испытанные на земле мерзости, объявляют «все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным», справедливым наказанием за грехи и испытанием, необходимым для «спасения». Они, наконец, превозносят «...презрение к себе, самоунижение, смирение, покорность» как важнейшие качества на пути победы над страданиями земной жизни. И то, что в буддизме все это выступает в своеобразной, специфической именно для буддизма форме, ни в какой мере сути дела не меняет.

Ленинское определение, данное в знаменитой статье «Социализм и религия», всякой религии в эксплуататорском обществе

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 294.
[3] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 204—205.

как вида «духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством» [1], подчеркивание В. И. Лениным того, что бессилие угнетенных в борьбе с угнетателями «неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь», что «...того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду», что привлечение социализмом науки в борьбе с религией, освобождая рабочего от веры в лучшую загробную жизнь, «сплачивает его для настоящей борьбы за лучшую земную жизнь» [2], служат методологической основой для правильного, последовательно научного, партийного подхода к любой религии, в том числе и к буддизму.

Неверные, по существу, ревизующие марксистско-ленинское учение о религии выводы неизбежны, если при рассмотрении буддизма не базироваться на том блестящем критическом анализе «новейших форм» идеализма, который дал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» и других своих философских работах; если не понять, что критика В. И. Лениным богостроительства и богоискательства дает единственно верный критерий оценки попыток представить буддизм «особой религией», совместимой с научным подходом к миру; если не учесть глубокого принципиального различия ленинского подхода к верующим (в данном случае буддистам, будь то Южный Вьетнам или советская Бурятия) и к религиозной идеологии.

Особенно важным для верной оценки буддизма является ленинская критика толстовщины.

Вскрывая социальные корни толстовщины, Ленин указывал на сходство положения русского патриархального крестьянина в предреволюционную эпоху с судьбой народов Востока. «Вот именно идеологией восточного строя, азиатского строя и является толстовщина в ее реальном историческом содержании [3],— пишет В. И. Ленин в статье «Л. Н. Толстой и его эпоха». «Отсюда и аске-

---

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.
[2] Там же, с. 142—143.
[3] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, с. 102.

тизм, и непротивление злу насилием, и глубокие нотки пессимизма, и убеждение, что «все — ничто, все — материальное ничто», («О смысле жизни», стр. 52), и вера в «Дух», «начало всего», по отношению к каковому началу человек есть лишь «работник», «приставленный к делу спасения своей души», и т. д.»[1].

Отмеченные В. И. Лениным характерные черты толстовщины не случайно очень близки главным положениям буддизма. Известно, какую роль в формировании толстовщины сыграл буддизм, как широко использовал его Толстой в «обосновании» своей философской позиции. Ленинская критика толстовщины является важнейшей методологической основой для понимания буддизма как идеологии, отразившей судьбы и настроения широких трудящихся масс Востока, подпавших под гнет рабовладения и феодализма, ненавидевших этот гнет, но не нашедших еще верного ответа на вопрос — что же делать?

КАК ВОЗНИК И ЧЕМУ УЧИТ БУДДИЗМ?

Сами буддисты, а за ними и большинство буддологов считают, что эта религия явилась результатом проповеди одного человека, наиболее известного под именем будды Шакьямуни[2] и почитаемого во всех направлениях буддизма как высшее божество. Известная легенда гласит, что Шакьямуни достиг возможности совершить «подвиг открытия пути к спасению» в результате постоянного накопления добродетелей и самосовершенствования в течение бесконечного множества предшествующих перерождений, во время которых он успел побывать 85 раз царем, 83 раза отшельником, 5 раз рабом, трижды парием, а также множеством различных животных. В последний раз он явился на землю, как большинство других легендарных основателей религий, в результате непорочного зачатия — его мать царица Мая забеременела после того, как увидела во сне, что ей в бок вошел белый слон. Нареченный

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, с. 102.

[2] Будда (санскр.) — «просветленный», «достигший высшей мудрости». Шакьямуни — мудрец из рода Шакьев.

Сиддхартхой Гаутамой царевич отказался от радостей жизни, которые сулило ему пребывание во дворце его отца, правителя небольшого государства, расположенного в среднем течении Ганга. Уйдя в отшельничество, он через семь лет «постиг истину», т. е. стал Буддой, и посвятил всю свою долгую жизнь пропаганде открытого им «пути к спасению». Его ученики — количество их по мере странствования по городам и селам все увеличивалось — составили первую монашескую общину (сангху). Они бросали свои семьи, свой дом, свое имущество, чтобы целиком отдаться «спасению», а после смерти Будды продолжали проповедь нового учения, передавая вначале своим ученикам все то, что он говорил в проповедях. Лишь в I веке до н. э. эта устная традиция получила литературную форму.

Такова легенда о возникновении буддизма. Буржуазная наука не внесла, по существу, в этот вопрос ничего нового — Будда рассматривался как единоличный создатель нового вероучения. Игнорируя общественно-экономические факторы, невозможно ответить на вопрос, почему сложилась потребность в новой религии, почему старая религия — в данном случае древнеиндийский брахманизм — перестала удовлетворять духовные запросы людей.

Лишь марксистско-ленинская наука, не отрицая возможности существования среди других религиозных реформаторов и проповедников личности, определенные биографические черты которой могли впоследствии лечь в основу изложенной легенды, впервые поставила вопрос о действительных причинах возникновения и длительного существования буддизма. Современная историческая наука, опираясь на марксистско-ленинскую методологию, выявила те социальные условия, которые вызвали появление буддизма. Основной причиной возникновения новой религии, несомненно, было резкое усиление в середине I тысячелетия до н. э. классового гнета над основной массой индийского населения, с особенной силой по ряду причин проявившееся в районе среднего течения Ганга. «Общественная обстановка в Индии того периода,— пишет советский историк Г. Ф. Ильин,— в основных чертах известна. К этому времени оформился сословно-кастовый строй, укрепились рабовладельческие отношения и рабство начинало все

больше воздействовать на все стороны жизни... слабели родовые и племенные связи, падало значение родоплеменной знати, менялись прежние взгляды и представления. Образовались сравнительно крупные государства, которые охватывали территорию многих племен, все дальше отходивших от прежних традиций, учреждений, форм управления»[1].

Крупный индийский историк-марксист Д. П. Чаттопадхьяя, характеризуя причины возникновения буддизма, говорит: «Это было время, когда северо-восточная Индия впервые стала свидетельницей возникновения жестоких государств — Магадхи и Косалы на развалинах племенных организаций... Огромные налоги, ростовщичество, вымогательство порождали новые, доселе неслыханные лишения в жизни людей, у которых были еще свежи воспоминания о свободе, равенстве и братстве в племенной организации»[2]. Чаттопадхьяя справедливо замечает, что раздел «Варварство и цивилизация» в работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» «дает ключ к пониманию раннего буддизма»[3].

Действительно, неисчислимые бедствия, обрушившиеся на трудящихся в период формирования строя эксплуатации, а также переход от неразвитых форм рабовладения к крупному, охватывающему все более широкие сферы бытия, явились той реальной жизненной основой, мистифицированным выражением которой была так называемая «первая благородная истина» буддизма — утверждение тождества бытия и страдания. Всеобщность зла, порождаемая все более глубоким порабощением трудящихся, неуверенностью в завтрашнем дне у средних слоев, воспринималась как основной закон бытия, непреложная сущность всякого существования.

Объявление тождества бытия и страдания было не только отражением строя эксплуатации, но и своеобразным протестом

---

[1] Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969, с. 423.

[2] Д. П. Чаттопадхьяя. История индийской философии. М., 1966, с. 177—178.

[3] Там же, с. 282.

против него. Бытие отвергалось как антигуманное по своей сущности, как органически непереносимое. Поэтому и само спасение понималось как преодоление всякого бытия, переход в небытие.

Мысль Чаттопадхьяи о том, что Энгельс дал ключ к пониманию раннего буддизма, может быть значительно расширена. Энгельс подчеркивает, что разделение общества на эксплуатирующий и эксплуатируемый классы не прекращается с переходом к крепостничеству и от последнего к наемному труду[1]. Порабощение трудящихся — открытое или замаскированное и было главной причиной появления и 2500-летнего существования буддизма.

Естественно, что наряду с общественно-экономическими условиями, вызвавшими потребность в новой религиозной иллюзии, в Индии этого периода существовали религиозные и религиозно-философские учения, частично принимая, изменяя или дополняя которые проповедники новой религии формулировали основные положения своего вероучения. Важнейшим идейным источником раннего буддизма были воззрения, известные в науке как брахманизм. Проповедниками этих воззрений была каста жрецов — брахманов, занимавших почетное место в сословном делении индийского общества.

Брахманизм сложился в эпоху становления раннего рабовладения в Индии и являлся дальнейшим развитием ведической религии, главным в которой был культ природы. Сохраняя веру в множество связанных с явлениями и силами природы божеств, брахманизм давал религиозное обоснование социальному неравенству, оправдывал строгое кастовое деление, освящал в первую очередь привилегированное положение брахманов. Каждой касте предписывались особые правила поведения, свои права, гражданские и религиозные обязанности, свой образ жизни (дхарма), якобы установленные свыше. В брахманизме в отличие от ведической религии над старыми богами стоит уже высшее божество — бог творец и управитель мира Брахма, к слиянию с которым должны стремиться бессмертные души всех живых существ. Но достичь этого не легко: надо пройти бесконечное множество переселений души, которая

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 175.

может воплощаться в самых различных формах,— от растений и животных и до людей разных общественных положений (в том числе брахманов и царей), а также даже в небожителей. Форма каждого перерождения зависит от степени праведности человека, от его прижизненных деяний (закон кармы), в первую очередь от свершения предписанных данной кастой обрядов.

Буддизм на первых этапах своего развития так много заимствовал у брахманизма, что можно считать ранний буддизм формой брахманистского сектантства. Однако весьма существенны были и те новшества, которые вводило это сектантство и которые стали основой для превращения впоследствии буддизма в одну из мировых религий.

Буддизм не только не отбросил древнеиндийских представлений о том, что все в мире органически связано между собой и может переходить из одной формы существования в другую (учение о переселении душ, о перевоплощении), но развил его дальше, сделав одним из важнейших своих положений. Все сущее, все наблюдаемое и переживаемое нами — это мир «сансары», мир непрерывных становлений и разрушений. В сансару входит «все бытие», начиная с неорганических элементов природы и кончая богами-небожителями. Именно непостоянство (анитья) этого чувственно-воспринимаемого мира является его основным свойством, его главной качественной особенностью. Легенда гласит, что последними словами умирающего Будды, обращенными к его ученикам и последователям, были: «Теперь, о монахи, мне нечего больше сказать вам, кроме того, что все возникшее обречено на разрушение! Стремитесь всеми силами к спасению!»

В чем же согласно раннему буддизму состоит это «спасение»? Здесь мы видим уже существенное расхождение с брахманизмом. Последний считал благом перерождение в облик брахмана, богатого купца, знаменитого воина, царя, а в конечном счете, как помним, слияние вечной души праведника с высшим божеством — творцом мира Брахмой. Буддизм отрицает возможность счастливого перерождения. По буддизму, всякое бытие в любой его форме является страданием (духкха). Отождествление бытия и страдания является важнейшим положением буддизма. Ему придано

такое принципиальное значение, что Будде приписывается провозглашение бытия страданием уже в самой его первой проповеди. Эта проповедь широко известна в буддизме как концентрированное изложение учения о необходимости спасения и о пути к нему. Буддийская литература сообщает, что, открыв в результате мистического прозрения единственный путь к спасению, Шакьямуни отбросил ложные учения брахманов и отправился в странствие, чтобы передать людям свое открытие. Недалеко от Бенареса, в «оленьем парке» Сарнатх, он изложил важнейшие пункты новой религии в виде так называемых «четырех благородных истин».

Первая «благородная истина» и объявляет всякое бытие, любую форму жизни страданием. Хотя Шакьямуни, обосновывая это утверждение, ссылается в первую очередь на биологические факты: рождение, старость, болезнь, смерть и лишь осторожно затрагивает то, что можно отнести к области социальной (соединение с нелюбимым, неприятным, разъединение с приятным, любимым, тщетность ожидания исполнения любого желания), это важнейшее положение буддизма несомненно является религиозным, мистифицированным отражением тех страданий, которые несет трудящимся строй эксплуатации. Одновременно это и столь же мистифицированный, свойственный любой религии развитого антагонистического общества протест против проклятого мира страданий. Протест этот носит именно чисто религиозный характер: раз любая форма бытия в этом мире есть страдание, всегда, везде и неизбежно страдание, то всякая попытка изменить что-либо в этом мире заранее обречена — как ни изменяй жизнь, все равно ничего, кроме новых страданий, не получишь. Единственный выход — это уничтожение мира страданий, сансары, переход из бытия в небытие — нирвану.

Прежде чем рассказать, какой же способ уничтожения мира страданий предлагает буддизм, остановимся на одной любопытной черте раннего буддизма, прямо вытекающей из «первой благородной истины». Подавляющее большинство религий, в том числе и брахманизм, приписывает создание мира богу-творцу. Таким божеством являлся в древнеиндийской религии Брахма. Ему, кроме сотворения мира, приписывалась (во всяком случае в эпоху становления буддизма) и такая функция, как обеспечение общего

«мирового порядка», а также такие качества, как всемогущество, всеблагость, всеведение и т. д. Вот с таким представлением о высшем божестве и столкнулось отождествление буддизмом бытия и страдания. Естественно, что, сделав это отождествление важнейшим пунктом своего учения, буддисты вынуждены были критически отнестись к брахманистскому учению о высшем всесовершенном божестве, творце столь несовершенного мира.

Буддизм никогда не утверждал, что не надо поклоняться богам древнеиндийского пантеона, совершать обращенный к ним культ. Ранняя буддийская литература приписывает Будде следующие слова: «Пусть верующий совершит приношения божествам данной местности; будучи уважены, они уважат его, будучи почтены, боги почтут его...» Что касается высшего бога теистического характера и подробностей «устройства» потустороннего мира, то на обращаемые к Будде об этом вопросы он хранил молчание, известное в богословской литературе буддизма как «великое молчание».

Буддологи по-разному истолковывают это молчание. Некоторые объясняют его неверием Будды в бога-творца и на этом основании считают буддизм «атеистической» религией, что явно неосновательно, так как главным признаком религии является вера не в бога-творца, а вера в сверхъестественное, которая в буддизме имеет место. Гораздо больше оснований считать позицию Будды антитеистической, т. е. отрицающей бога-творца, который, будучи всеблагим и всемогущим, смог создать мир страданий. В более поздних сочинениях буддийских теологов именно такие рассуждения приписываются Будде. Так, в написанной в I в. н. э. Асвагошей «биографии» Шакьямуни «Буддахачарите» Будда говорит: «Если мир сотворен богом, не должно быть ни изменений, ни разрушений, не должно быть таких вещей, как печаль, бедствие, как справедливость и несправедливость, ибо все вещи чистые и нечистые должны исходить от него... Если бог-творец и если все существа должны молча подчиняться власти такого творца, то как можно назвать его совершенством?» В этих рассуждениях уже полный разрыв с брахманистским учением о божестве-творце и правителе мира, а тем самым разрыв и с предлагаемым брахманами путем спасения в слиянии с этим божеством — Брахмой.

Буддизм концентрирует внимание на том, как преодолеть страдания, полагая несущественным решение вопроса об их первоисточнике. Будда просил своих учеников не рассуждать о предметах, «касающихся начала и будущего вещей», а сосредоточить все внимание на самом освобождении от пут мира страданий, ибо, говорил он, «какой толк в том, чтобы вести себя подобно глупцу, который, будучи пронзенным стрелой в бок, тратит время на размышления о том, откуда она взялась и кто ее изготовил, вместо того, чтобы сразу же вытащить ее вон».

К чему же тогда призывал буддизм? В отличие от большинства других религий, основанных на вере в бога-творца и правителя мира и вынужденных для объяснения наличия зла в этом мире прибегать к утверждению веры в козни врага бога — дьявола, сатаны, сонма вредоносных чертей и т. д., буддизм ответственность за зло переносит полностью на человека. Вторая, третья и четвертая «благородные истины» и раскрывают причины страданий и непосредственный путь к устранению этих причин, т. е. путь «освобождения» от мира страданий, обеспечивающий выход из сансары.

«Благородная истина» об источнике страданий заключается в том, что как сами бесконечные перерождения, так и заполняющие их мучения вызваны «жаждой бытия», привязанностью к жизни, интересом к ней, жаждой наслаждений, власти и т. д. Таким образом, само естественное для всякого живого существа желание жить и жить притом в наиболее благоприятных условиях объявляется буддизмом величайшим злом, несущим перерождения и страдания. Только уничтожение жажды бытия, гласит третья «истина», путем полного подавления в себе желания жить, бескомпромиссное изгнание из своего сознания этого желания уничтожат страдания, оборвут цепь неизбежных перерождений, победят страдания уничтожением самого бытия.

Популяризируя эти центральные идеи вероучения, буддийская религиозная литература бесконечно варьирует их аргументацию и конкретные примеры, долженствующие убедить в справедливости столь антигуманных требований. «...Человека, помешавшегося на детях и скоте,— гласит один из древнейших буддийских текстов

Дхаммапада,— исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение — спящую деревню». И далее: «Мудрые удаляются: дома у них нет наслаждения. Как лебеди, оставившие свой пруд, покидают они свои жилища». У мудреца «чувства... спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют».

Буддийское учение о неизбежности зла стало фактически идейной опорой антагонистического общества, обрекая основную эксплуатируемую массу населения на кроткое, безропотное перенесение насилия над собой, своего зависимого подневольного положения. Буддизм требовал сознательного отказа от борьбы со злом. Всякая попытка изменить что-то в жизни, в том числе активно выступить против зла, рассматривается буддизмом как проявление привязанности к сансаре, влекущее за собой новые и новые полные страданий перерождения. Это особенно ярко выражено в тех многочисленных прямых предписаниях, которые входят в «восьмиричный путь спасения» или основаны на нем. Этот «путь» и объявлен «четвертой благородной истиной», провозглашенной Буддой. В него входят «праведные воззрения», состоящие в правильном понимании и усвоении «четырех благородных истин», т. е. учения Будды о спасении; «праведные устремления», т. е. решимость вести жизнь и действовать в соответствии с этими «истинами»; «праведная речь», заключающаяся в решимости никогда не говорить неправду, не грубить, не клеветать и т. д.; «праведное поведение», выражающееся в решимости никогда не отнимать жизнь, не воровать, не наносить вреда другим в любой форме; «праведный образ жизни», состоящий в добывании средств к существованию, не преступая законности, честным путем; «праведное усердие», которое понимается как постоянство в преодолении вредных мыслей, влияний и т. д.; «праведная память», характеризующаяся способностью не забывать то, что уже осознано как средство укрепления отрешенности от всех мирских привязанностей; «праведное самоуглубление» — совершенствование во все более и более полной отрешенности от всего земного, достижение полной невозмутимости вплоть до подавления в себе даже радости

по поводу приближения к своему конечному и полному «спасению».

На первый взгляд может показаться, что предъявляемые к «вставшему на путь» буддизма требования являются образцом высокоморального поведения. Трудно что-либо возразить против правдивости и вежливости в речи, воздержания от клеветы, от убийства и воровства, против честных способов добывания средств к существованию и т. д. и т. п. И мы действительно встречаем у многих зарубежных авторов превознесение буддизма как некоего высоконравственного учения. Однако не следует забывать, что многие из тех элементарных правил человеческого общежития, которые выражены в приведенных и приписываемых Будде требованиях, в конкретных условиях антагонистического общества всегда на руку в первую очередь эксплуататорам — рабовладельцам, феодалам, капиталистам. И именно эту роль названных требований легко понять, учитывая главные «добродетели» буддизма, якобы ведущие к более благоприятным перерождениям (как увидим, буддизм впоследствии допускает и такие) и к конечному спасению.

Безропотная покорность своей доле, нерушимая кротость и доброта, рабская незлобливость, щедрость в жертвовании монахам и монастырям — вот те важнейшие добродетели буддизма, которые превозносятся в сотнях буддийских притч, в проповедях Будды, в приписываемых ему и его ученикам и последователям поступках, наконец, в поучениях огромной армии духовенства, на протяжении почти 25 веков верно служившей господствующим классам.

В реальных условиях существования буддизма неравенство, насилие, гнет над трудящимися лишь поддерживались и закреплялись этими «высокоморальными» требованиями буддизма. В награду же за терпение и покорность духовенство сулило блаженство «за гробом». К буддизму полностью относится знаменитое ленинское определение социальной роли религии: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду» [1].

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

Нельзя не отметить, что предъявляя к рядовым верующим, т. е. к массе трудящихся, требования быть миролюбивыми и покорными, власть имущие в странах, где господствовал буддизм, сами вовсе этими «добродетелями» не отличались, что даже не пытается скрыть буддийская религиозная литература. Император Индии (III в. до н. э.) Ашока, немало способствовавший формированию буддизма в государственную религию, истребил, по рассказам буддийских авторов, 18 тыс. инаковерующих за то, что один из них оскорбил буддийскую святыню. Между буддийскими государствами велись не менее кровавые войны, чем между христианскими, мусульманскими и другими. Исключительной жестокостью и вероломством отличались феодальные распри в странах буддийского Востока, причем нередко в этих распрях правители опирались на вооруженных монахов. И в настоящее время буддийское духовенство в ряде случаев прибегает к угрозам тотальной гибели «еретиков и безбожников» в «священной войне», которую якобы развяжет мифическая страна Шамбала — хранительница буддийских традиций. Однако следует отметить, что некоторые буддийские лидеры идут и на пересмотр коренных требований буддизма. Так было во Вьетнаме, где монахи не раз брались за оружие в борьбе с оккупантами. Так было в Камбодже, когда во время освободительной борьбы против французских колонизаторов камбоджийское духовенство пошло на пересмотр некоторых традиционных буддийских вглядов. Глава секты томейат Пани Кхат заявил, что есть случаи, когда убийство не является страшным грехом: когда речь идет о независимости страны, главное — достичь эту цель и тогда можно оправдать даже необходимость войны.

Однако вернемся к рассмотрению основных положений «классического» буддизма.

Какую же небесную награду предлагает эта религия за безропотное перенесение мучений, являющихся основным свойством всякого бытия? Другими словами, что противопоставляет буддизм сансаре? Спасение от страданий сансары заключается в достижении нирваны. Слово это в буквальном переводе с санскрита означает «угасание», «исчезновение». Несмотря на то, что идея «достижения нирваны» пронизывает учение о спасении во всех формах

й разновидностях буддизма, а выяснению того, что именно «угасает» и «исчезает» при достижении нирваны, посвящены сотни и сотни тысяч страниц многочисленных трактатов буддийских схоластов, трудно найти среди религиозных учений понятие столь же неясное и трудно определяемое.

Не внесли ясности и посвященные исследованию понятия нирваны работы современных ученых. Это объясняется в первую очередь тем, что каждое направление буддизма трактует нирвану по-своему, да и в ходе развития и изменения буддизма представление о нирване у самих буддистов существенно менялось. Термином этим определяли и то состояние сознания человека, которое достигается в результате освобождения от всех земных привязанностей и желаний. Его применяют и к характеристике «абсолютного сверхбытия» в том его высшем развитии, которое лишено волнений составляющих его мельчайших частиц [1]. Несомненно лишь одно: нирвана противопоставляется сансаре. Она — высшая цель, которая должна манить к себе тех, кто принял учение Будды, она какая-то таинственная мистическая форма небытия, нечто сверхъестественное. Добавим, забегая вперед, что при распространении буддизма за пределами Индии представление о нирване обычно пополнялось более четкой и заманчивой для рядового верующего небесной наградой — обещанием перерождения в раю. Представление о рае также было у разных народов разное.

Неясен и вопрос о душе в буддизме. Совершенно неверно считать, как это делают многие авторы, что «буддизм отрицает душу». Он отрицает лишь обычное представление о душе как некоей постоянной, вечной субстанции, не изменяющей своей сущности, своих свойств и качеств после смерти человека и ведущей в этом свободном от «темницы тела» состоянии какую-то новую жизнь. Признать вечность души значило бы обречь ее на вечность мучений, отказаться от надежды на достижение нирваны. Буддизм отрицает лишь то понимание души, которое давалось брахманизмом и большинством других религиозных учений. Однако он никогда не отрицал определенной духовной сущности, от

[1] Подробнее об этом «сверхбытии» будет сказано позже.

которой в данном ее воплощении неотделимо тело, которая в данном ее виде невечна, изменяема, подвержена распадам составляющих ее элементов и неизбежному их новому сочетанию в новую личность (новое животное, растение, страдальца в аду, праведника в раю и т. д.) до тех пор, пока не достигнуто состояние нирваны.

В связи с вопросом об этой духовной сущности необходимо коснуться того, как пытались буддийские богословы обосновать столь далекое от наивно-материалистического восприятия мира учение, каким был уже ранний буддизм. Сам тезис, на котором базируется все учение о спасении как бегстве от жизни, от бытия в любом его проявлении, тезис, утверждающий тождество бытия и страдания, требовал какого-то обоснования. Ведь буддизм не приписывал существование зла в мире козням какого-либо могучего злого божества. Правда, у буддистов наличествует вера во всемогущее божество смерти — Мару. Мара как бы воплощает в себе сансару; он — сама смерть, царящая над всем существующим, которое обречено на уничтожение. Именно он, Мара, стремится внушить людям страсть к наслаждениям, привязанность к жизни, обрекая их на новые возрождения и тем самым сохраняя свою страшную власть над ними.

И все-таки ссылка на Мару для теологов буддизма казалась совершенно недостаточной. Стремясь обосновать вероучение, они прибегают к анализу самой духовной сущности человека, его сознания: ведь согласно «второй благородной истине» страдания вызваны «жаждой жизни», т. е. определенным состоянием сознания человека. Пытаясь подвести «теоретическую основу» под основные положения вероучения, буддийские богословы довольно рано разработали так называемую «теорию дхарм», составляющую основное содержание третьей части наиболее раннего письменного канона буддизма[1]. В дальнейшем, особенно в I—VII вв. н. э., учение о дхармах подверглось более подробной разработке.

---

[1] Канон этот был составлен в I в. до н. э. на языке пали и известен под названием типитака (санскр. «трипитака») — «три корзины». Первая часть («корзина») излагает монашескую дисциплину (Виная-питака), вторая — проповеди Будды (Сутта-питака). Третья называется Абхидхарма-питака.

При «объяснении» принципиальной непригодности воспринимаемого нами мира для достижения в нем счастья и для осуждения привязанности человека к этому миру буддийские схоласты предприняли анализ того, каким предстает этот мир в сознании человека. Они сделали правильное наблюдение: сознание каждого индивида не «стоит на месте». Оно представляет собой непрерывный поток постоянно сменяющих друг друга мыслей, представлений, впечатлений, эмоций. Однако этому наблюдению они дали неверное толкование. Они высказали предположение (потом оно закрепилось в трактатах как непреложная истина), что этот «наблюдаемый» поток, это «единственно данное» нашему восприятию фактически складывается из мгновенных проявлений мельчайших, не могущих уже быть далее разделенными частиц или элементов. Ясно, что составляя суть непрерывно протекающего сознания, эти частицы являются не чем иным, как элементами того духовного процесса, в котором сосредоточены все переживания, чувства, мысли данной личности. Элементы эти названы в трактатах дхармами. Это понятие не имеет ничего общего со значением дхармы в смысле учения, религии, закона, обязанности, правила, добродетели, обычая, истины и т. д.: слово «дхарма» часто встречается в индийской литературе и в этих значениях. Сейчас мы будем говорить о дхармах только в том смысле, который придан этому термину в теологических трактатах буддизма.

Трактаты эти утверждают, что время проявления одной дхармы бесконечно мало (по одним школам — $^1/_{75}$ секунды, по другим — одна биллионная часть сверкания молнии!). Поэтому никакого суждения об единичных дхармах мы иметь не можем. При анализе сознания приходится оперировать лишь группами дхарм, получившими название «скандх». В понимании буддийских схоластов «рупа-скандха» («материальное») сложена также лишь из элементов сознания. Но они порождают иллюзии, образы, представления о материальных, телесных явлениях и предметах. Нам лишь кажется (так считают буддисты), что эти предметы имеют объективное существование. На самом же деле никаких реальностей, им соответствующих или тем более их порождающих, вне сознания не существует. Как правильно подчеркивает один из видных иссле-

дователей теории дхарм, в буддизме не анализируются в отдельности человек и солнце, которое этот человек рассматривает. Буддийскую схоластику интересует лишь «человек, рассматривающий солнце». «Весь видимый мир,— пишет буддийский теолог Васубандху [1],— является ничем иным, как проявлением сознания, и не имеет реальности, кроме как в чистом и простом сознании. Вещи, представляющиеся содержанием сознания, абсолютно нереальны, т. е. эти явления не имеют объективного бытия и представляют собой лишь субъективные идеи» [2].

Итак, в соответствии со взглядами буддийских схоластов видимый, чувственный мир, мир сансары вовсе не существует. Он лишь порождение нашего заблудшего «больного» сознания. Да и все мучения этого мира сансары тоже не больше как результаты нашей «омраченности», дурных поступков в прежних перерождениях, которые именно так отвратительно сформировали наше данное сознание, духовный мир переживаемого воплощения.

То, что явления внешнего мира объявляются лишь «комплексами наших ощущений», вовсе не означает, что буддизм можно назвать субъективным идеализмом, хотя элементы последнего, несомненно, налицо.

Отрицание внешнего по отношению к человеческому сознанию мира понадобилось буддизму, чтобы до конца обесценить этот мир, осудить человеческие привязанности к этому миру, т. е. несколько с «другой стороны» подойти к отождествлению бытия и страдания и полностью отнести само это страдание к результатам греховности того, кто его переживает.

Однако на этом буддийские схоласты никогда не останавливаются. Они утверждают, что дхармы индивидуального сознания не существуют сами по себе. Они вторичны, они лишь мгновенные манифестации элементов «высшего сверхбытия», непознаваемого абсолюта, особого мира, стоящего над человеком и над приро-

---

[1] Один из виднейших мыслителей Индии V в. н. э. Был настоятелем знаменитого монастыря — университета Наланды.

[2] Д. П. Чаттопадхьяя. История индийской философии, с. 105.

дой. Человек не может проникнуть своей мыслью в этот, по существу, сверхъестественный мир. В него надо просто верить. Но он существует и не просто существует, а представляет собой единственную действительную реальность. Элементарные частицы этого таинственного мира и есть первичные дхармы. Их безначальное волнение приводит к манифестациям, мгновенным проявлениям в индивидуальных сознаниях, которые порождают иллюзии мира страданий, сансары. Подавив путем соответствующих усилий индивидуальных сознаний («четвертая благородная истина») волнение соответствующей группы первичных дхарм, можно перевести эту группу в состояние вечного высшего покоя — нирваны.

Благость Будды в том, что он открыл путь уничтожения мира страданий.

Если в раннем буддизме Шакьямуни рассматривался главным образом как учитель, преподавший людям урок спасения, и в этом была его главная божественная функция, то в более поздних формах буддизма фигура Будды сливается с представлением о высшем сверхбытии. Ряд школ приписывает ему даже творческие акты: он создает своей божественной энергией различные божества, которые уже сами творят мир. Несчастья же этого мира или миров порождены людской нечистотой, омраченностью, греховностью. Высшей, конечной целью и богов и человечества является полная победа над волнением дхарм, над омраченностью, погружение всего сущего в нирвану, всеобщий абсолютный, нерушимый ничем покой.

Мы видим, что в теоретических своих рассуждениях буддизм играет ту же глубоко реакционную роль, как и в массовой проповеди. Если мир — иллюзия, то всякие попытки изменить его превращаются в войну с ветряными мельницами. Более того, принятие этой иллюзии за действительность поддерживает и продлевает иллюзию, а значит, и страдания. Только полное спокойствие, подавление в себе всего истинно человеческого может якобы вывести из сансары. А убежденность в этом трудящихся и есть то, что нужно эксплуататорам в антагонистическом обществе.

* * *

Ранний буддизм был религией главным образом монашеской. Недаром он называется «узким путем спасения» (буквально «малой колесницей» — хинаяной). Лишь бросив семью и имущество (а лучше всего пожертвовав его монашеской общине — сангхе) и став аскетом, отказавшимся от всяких земных интересов, можно, по хинаяне, обрести спасение. Хинаяна была особенно тесно связана с брахманизмом. Сохранилась она главным образом в странах Индокитая.

Значительно быстрее стал распространяться за пределами Индии буддизм махаяны («широкого пути» или «большой колесницы»), в котором место отшельника, достигающего личной святости, совершенства, дающего право погрузиться в нирвану, занимает бодхисаттва — существо, достигшее совершенства, но остающееся в сансаре для оказания помощи другим живым существам в спасении. Новую роль играют в махаяне и монахи. Они становятся промежуточным звеном между мирянами и божественным миром, «друзьями и наставленниками» людей в спасении. Теперь с помощью духовенства и божеств уже каждый оказывается в силах достичь нирваны или по крайней мере избежать ада и попасть в рай.

На территории Индии буддизм в последние века первого тысячелетия н. э. все более отступает перед сформировавшейся не без его влияния новой национальной религией индусов — индуизмом, а также перед укрепившимся в северной части полуострова исламом. Зато в форме главным образом махаяны он находит пути для быстрого распространения за пределами Индии — в странах Центральной Азии и Дальнего Востока. В первых веках н. э. буддизм появляется и на территории нашей страны — там, где сейчас расположены советские Среднеазиатские республики.

ЧТО ДАЛИ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАСКОПКИ?

До недавнего времени считалось, что буддизм существовал на территории Советского Союза лишь в форме ламаизма, будучи

занесенным к бурятам, тувинцам и калмыкам из Монголии. Только сведения древних путешественников заставляли предполагать, что некоторые народы, населявшие в первые века н. э. Среднюю Азию, были буддистами. Буддийские паломники, стремившиеся посетить родину буддизма — Индию, сообщали о распространении в V—VIII вв. этой религии в Тохаристане, в частности в северной его части[1]. Так, в столице Тохаристана — Балхе было около сотни буддийских монастырей с 3 тыс. монахов и большинство населения исповедовало буддизм. Китаец Хой Чао писал, что в Хуттале (видимо, район современного Куляба в южной части Таджикской ССР) «царь, знать и народ верят в трирату[2], имеются монастыри и монахи, исповедуется учение хинаяны». Эти высказывания дали основание крупнейшему советскому востоковеду В. В. Бартольду считать, что буддизм играл в истории и культуре домусульманской Средней Азии значительную роль.

Археологические исследования последних десятилетий подтвердили мнение В. В. Бартольда. Результаты этих работ открыли поистине новую страницу в истории, опрокинув многие прочно установившиеся представления.

Как часто бывает, целая серия интереснейших открытий началась со случайной находки, сделанной даже не учеными. Вот как рассказывает об этом советский археолог Б. Я. Ставиский: «В октябре 1932 г. пограничики с катера «Октябренок», патрулировавшего афганскую границу, заметили в воде на дне Аму-Дарьи, возле урочища Айртам, какой-то странный камень. Не без труда «камень» был вынут на берег, а фотографию его... послали в Ташкент, и вскоре в Айртаме начала раскопки экспедиция во главе с М. Е. Массоном»[3]. «Айртамский фриз», украшавший вход в буддийское святилище и хранящийся теперь в Эрмитаже, оказался

---

[1] Тохаристан — позднее название древней Бактрии, центральной области Кушанского государства. Северный Тохаристан включал юг теперешних Узбекской и Таджикской республик.

[2] «Три драгоценности» — кредо буддизма: Будда, учение, монашеская община.

[3] Б. Я. Ставиский. Между Памиром и Каспием. М., 1966, с. 212.

первым шагом в почти неизвестный мир — в эпоху распространения и краткого, но пышного расцвета буддизма на территории Кушанского царства.

В 1937 г. в течение одного сезона советский археолог Е. Г. Пчелина вела раскопки на Кара-тепе в Старом Термезе. Эта работа была продолжена в 50-х и 70-х гг. и ведется интенсивно в настоящее время под руководством Б. Я. Ставиского. Кара-тепе оказался уникальным археологическим памятником, изучение которого дает возможность ответить на ряд важных историко-культурных вопросов. Это огромный светло-желтого цвета холм, находящийся в северо-западной части городища Старый Термез, раскинувшегося на берегу Аму-Дарьи недалеко от Айртама. Внутри холма располагались высеченные в песчанике пещерные помещения, а у его подножия — наземные постройки. Все это составляло до 20—25 буддийских архитектурных комплексов, свидетельствующих о том важном значении, которое занимал буддизм в Кушанском царстве. Изучение настенной живописи, скульптуры, культового инвентаря, монет, различных надписей, сделанных на дарственных сосудах, дает возможность датировать время создания Кара-тепе концом I — началом II в. н. э., а прекращения его существования как действующего монастыря и последующего запустения — началом IV в. До XI—XII вв. постепенно разрушающиеся помещения монастыря были доступны случайным посетителям. После монгольского нашествия большинство пещер оказалось полностью засыпанными, а внешние сооружения занесены песком [1].

К более позднему периоду — VII—VIII вв. н. э. относится также совсем недавно открытый буддийский монастырь в долине Вахша в южной части Таджикской ССР. Он довольно широко теперь известен под названием «Аджина-тепа», т. е. «ведьмин холм», «холм оборотня». Получившее широкое распространение среди населяющих Среднюю Азию народов поверие гласит о женщине ослепительной красоты, которую путник может встретить в степи или в горах. Ни один мужчина не может устоять против ее чар. Однако каждая такая встреча кончается трагично: женщина (имя

[1] См.: Б. Я. Ставиский. Между Памиром и Каспием, с. 222.

ей — Аджина) внезапно превращается в змею и исчезает в расселине скал, а пораженный ее красотой мужчина уже никогда не взглянет ни на одну женщину и зачахнет от неразделенного и непобедимого чувства. Возможно, что эта легенда и дала имя холму, расположенному на территории центральной усадьбы совхоза им. Кирова в 12,5 км к востоку от Курган-Тюбе.

Отгоняя от «чертова холма» кладоискателей, страх перед Аджиной способствовал сохранности небольшого, компактного, очень интересного буддийского монастыря, скрывавшегося более тысячи лет под глубоким слоем лёссовых наносов. Впервые осмотренный археологами в 1959 г., памятник этот с 1961 г. систематически раскапывается отрядом Таджикской археологической экспедиции при активном участии реставраторов Государственного Эрмитажа. Раскопки эти, в настоящее время подходящие к концу, дали чрезвычайно ценный и разнообразный материал. Архитектура монастыря, скульптура, настенные фрески, керамика, надписи на сосудах, монеты — все это позволило восстановить в общих чертах кратковременную (около 100 лет) жизнь монастыря, сооруженного примерно в середине VII в.[1] предками современных таджиков, сумевших соединить свою высокую художественную культуру с традициями позднеиндийского буддизма.

Недавно в Южном Таджикистане обнаружены еще два буддийских памятника: святилище внутри дворцового комплекса в долине Вахша (ныне городище Кафир-кала) и храм на городище Калаи-Кафирниган (в 80 км от Душанбе), где найдены замечательные образцы настенной живописи и глиняной скульптуры.

Обобщая данные археологических работ последних десятилетий и сведения различных литературных источников, Б. А. Литвинский пишет: «Логично... предположить, что в доисламской Средней Азии буддизм являлся одним из важных компонентов идеологической жизни. Не только в крохотные монастырские кельи и в обширные дворцовые палаты, но и в дом бедняка-ремесленника

---

[1] См.: Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймаль. Аджина-тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура. М., 1971, с. 17.

и в лачугу крестьянина — всюду проникала эта религия, во всяком случае в Тохаристане».

Действительно, Кара-тепе и Аджина-тепе не оказались одинокими. Исследователи обнаружили буддийский комплекс (храм и монастырь) в Куве — в центре Ферганской долины, два храма в Ак-Бешиме — недалеко от г. Фрунзе, находки на Занг-тепе в Сурхан-Дарьинской области. Недалеко от г. Мерва, в Туркмении, найдены следы существовавшей здесь во II—IV вв. н. э. буддийской общины.

Таким образом, можно считать доказанным, что буддизм проник в район современных Среднеазиатских республик Советского Союза уже в первые века н. э. [1], вероятнее всего, непосредственно из Индии. Он получил здесь широкое распространение вплоть до мусульманского завоевания, оказав существенное влияние на самые различные стороны духовной жизни, в том числе и на характер среднеазиатского ислама. Степень и конкретные формы этого влияния еще только начинают вырисовываться. Буддизм Средней Азии, бывшей, по-видимому, «основным посредником и трамплином для распространения буддизма в ряде стран Центральной Азии» [2], не сохранился.

Иная судьба ожидала более позднюю форму буддизма — ламаизм, тысячелетие спустя появившийся на территории нашей страны.

НЕМНОГО ИСТОРИИ

Ламаизм — форма буддизма, сложившаяся в основном в VII—XIV вв. н. э. в Тибете и ставшая там господствующей, а затем в течение долгого времени и государственной религией. В дальнейшем ламаизм получил распространение среди монголов, бурят, тувинцев и калмыков и как пережиток существует у этих народов и поныне.

Так как в своих основных положениях ламаизм с XIV в. не

---

[1] Б. А. Литвинский полагает на основании ряда источников, что это время следует «заглубить» до I века до н. э.

[2] Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймаль. Аджина-тепа, с. 136.

претерпел каких-либо существенных изменений, мы остановимся сначала кратко на обстоятельствах его проникновения на территорию нашей страны, а затем охарактеризуем важнейшие стороны его учения и культа.

Во второй половине XVII в., когда в Восточную Сибирь пришли русские казаки и крестьяне, они встретили около Байкала многочисленные кочевые бурятские племена, не объединенные никакой центральной властью. Вхождение в состав Российской империи ускорило уже и так далеко зашедший процесс классового расслоения в бурятских общинах. Путешественники, оставившие описание этих мест, свидетельствуют о том, что наряду с бедняками, «ни одной скотины не имеющими», были богачи-феодалы, владеющие стадами по тысяче и более овец и множеством быков и лошадей [1]. Усиление эксплуатации трудящихся (к гнету местных богачей присоединились русские чиновники и купцы, буряты облагались данью, вытеснялись с лучших земель) заставило искать утешения в религии. У бурят, живших к западу от Байкала, усложняется шаманизм, в нем появляются черты, характерные для классового общества. Часть западных бурят подверглась христианизации, в основном насильственной и формальной. В Восточной Бурятии развитие классовых отношений создало благоприятную почву для распространения ламаизма.

В первое время, особенно после захвата в 90-х годах XVII в. Халха-Монголии маньчжурской Цинской империей, много монгольских и тибетских монахов (лам) появилось на территории Забайкалья. Установление в 1727 г. по Кяхтинскому договору границы положило конец этой свободной миграции ламства. Первоначально равнодушное отношение царской администрации к распространению новой религии среди бурят сменилось рядом запретных мер по отношению к «ламам заграничным», «чужим подданным» и стремлением создать «свое» «языческое духовенство».

С начала XVIII в. в Бурятии возникают религиозные центры —

---

[1] См.: В. П. Гирченко. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX в. о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939, с. 19.

дацаны. В 1741 г. все ламы были приведены к присяге на верноподданство России и получили официальное разрешение на проповедь своего вероучения. В дацанах начали готовиться ламские кадры, царизм установил ламскую иерархию. Настоятель центра управления ламством Забайкалья — Гусиноозерского дацана был поставлен во главе всего бурятского ламства с титулом «бандидо-хамбо-лама». Утверждал его в этом звании сам царь. Настоятели монастырей утверждались генерал-губернатором Восточной Сибири. Быстрый рост ламства в Забайкалье характеризуют следующие цифры: в 1756 г. по официальным данным значилось 324 ламы, в начале XIX в. их было около 700, а в 1893 г.— 15 000, т. е. около 10% всего бурятского населения.

«Высочайше» введенное в 1853 г. «Положение о ламском духовенстве в Восточной Сибири» строго регламентировало ламскую иерархию как особое духовное сословие и подчиняло ее через хамбо-ламу непосредственно генерал-губернатору. Так называемое «штатное ламство» было наделено землей, изъятой из общинных земель, освобождено от всех повинностей (а три высшие степени — хамбо-лама, гелуны и гецулы — и от телесных наказаний); ему было дано право взимать с населения поборы под видом «добровольных пожертвований» и торговать предметами культа. У селенгинских и хоринских бурят, т. е. в пределах нынешней Бурятской АССР, было в начале текущего века 36 дацанов, у агинских (теперешний Агинский национальный округ) — 8. Каждая семья отдавала старшего сына по достижении восьмилетнего возраста в ламские ученики (хувараки). Это связывало ламство еще теснее с населением, которое по любому жизненному поводу считало необходимым обращаться за «помощью» ламы.

Все более или менее объективные свидетели прошлого подчеркивали глубоко реакционную роль ламства в жизни дореволюционной Бурятии. Еще в 80-х гг. XVIII в. академик С. П. Паллас (1741—1811), исследовавший Восточную Сибирь, писал: «Почти все гелуны — богатые люди. Ламайское духовенство, добившееся от бурят-монголов признания того, что оно якобы необходимо для них при всех событиях повседневной жизни, быстро обогащается при помощи распространяемого среди них суеверия. Ламы — ве-

личайшие кровопийцы по отношению к массе простого народа и в то же время — большие бездельники, которые, кроме своей ламской «практики», ничего не делают, а только едят, пьют и сожительствуют с чужими женами. У них нет никаких семейных обязанностей; они набирают себе для услуг столько учеников, сколько им нужно, не платят в государственную казну никаких податей, внушают суеверной массе все, что хотят, пользуются каждым несчастным случаем, каждой болезнью, чтобы грабить народ...»

Один из основоположников русского монголоведения, преподаватель и ректор Казанского университета О. М. Ковалевский (1800—1878), подчеркивал, что ламы держат население «в оковах своих предрассудков и невежества для насыщения своей жадности»[1]. Таково было и мнение сосланных в середине XIX в. в Забайкалье декабристов. Известно, в частности, высказывание Николая Бестужева, назвавшего ламство «язвой бурятского племени»[2].

Социальная роль ламства у калмыков и тувинцев полностью совпадает с той ролью, которую оно играло в жизни бурят. Первые ламы пришли в Россию с теми калмыцкими племенами, которые, откочевав из Джунгарии на запад, достигли в середине XVII в. границ России и «со всею ордою» приняли русское подданство. В это время монгольские племена уже были знакомы с ламаизмом. Калмыцкое духовенство, так же, как и бурятское, было подчинено царским властям на местах. Число лам достигало здесь нескольких тысяч, большинство их проживало в 69 хурулах (монастырях), некоторые так называемые «степные ламы» жили среди населения, в улусах.

Несколько отличается от бурятского и калмыцкого ламаизм у тувинцев. Здесь ламаизм получает широкое распространение лишь с середины XVIII в., после захвата края маньчжурской империей Цин. Однако исконная религия тувинцев — шаманизм — не сдавала своих позиций, лишь частично ассимилировавшись с ламаизмом. Безбрачие было у тувинских лам не обязательным, многие шаманки являлись женами лам и совместно с ними совершали

[1] «Казанский вестник», 1829, ч. XXVII, кн. 9—10, с. 1857.
[2] Декабристы в Бурятии. Верхнеудинск, 1927, с. 75.

некоторые религиозные обряды. В Туве было 22 буддийских монастыря (хурэ), более 3 тыс. лам (большинство их жило среди населения) и около 2 тыс. шаманов и шаманок. Совместными усилиями ламы и шаманы насаждали среди тувинцев самые темные суеверия, запугивали адскими мучениями и обещанием «неблагоприятных перерождений» за каждую смелую мысль, направленную на освобождение трудящихся от гнета эксплуататоров. Только национально-освободительная революция, подготовившая вхождение Тувы в 1944 г. в состав Советского Союза, открыла новую дорогу тувинскому народу и нанесла поражение длительному господству лам и шаманов над духовной жизнью населения.

Хотя православная церковь была крайне недовольна быстрым распространением ламаизма среди забайкальских бурят и калмыков и ничтожными результатами попыток миссионерской деятельности в этих районах, царское правительство и местная администрация, как видим, оказывали поддержку ламаизму, ибо ламы очень быстро показали себя верными слугами царизма, силой, способной проводить в жизнь колонизаторскую политику царизма на территории России, способствовать проведению ее за рубежом, подавлять недовольство трудящихся двойным игом эксплуатации и угнетения, бороться против революционных настроений.

Стараясь выслужиться перед царскими властями, бурятские и калмыцкие ламы восхваляли в своих молитвах «величие белого царя» и даже объявили всех русских царей «живыми богами» — земным воплощением популярной богини Цаган-Дара-Эхе.

Ламы принимали активное участие в проведении империалистической политики царизма на Востоке. Они обрабатывали в монархическом духе во время русско-японской и первой мировой войн мобилизованных в армию и «реквизированных» на тыловые работы бурят, возносили молитвы о «даровании победы» русскому оружию, внесли «поправку» в учение о «десяти черных грехах», уверяя, что если убивать посылает тебя царь, то убийство не будет тяжким грехом, снабжали солдат «талисманами от пуль», обещали верующим, что они «попадут в рай вместе с лошадьми, если умрут за веру, царя и отечество» [1].

[1] Фонды краеведческого музея БАССР.

Для того чтобы облегчить себе осуществление экспансии в странах Востока, двор Романовых, используя верхушку бурятского и калмыцкого ламства, пытался показать себя «поборником и покровителем буддизма». Приглашенным для «знакомства и изучения России» видным зарубежным ламам устраивались в Петербурге пышные приемы.

Ламство вело настойчивую борьбу против нараставших среди бурятских и калмыцких трудящихся революционных настроений. Ламы пошли на сделку с царизмом во время революции 1905—1907 гг.: выхлопотали для себя ряд новых привилегий в обмен за обещание быть «в стороне от революционного движения», т. е. помогать в разгроме революции. В одном документе Итигэлов доносил, что выступал во всех дацанах с проповедями, где «увещевал быть довольными существующим положением общественной жизни и благосостояния народа... не затевать без ведома высшего правительства никаких дел, которые будут затрагивать общественные интересы»[1]. В своей контрреволюционной деятельности ламство было тесно связано с царской полицией.

Буржуазные националисты пытались «подчистить» ламаизм, критиковали ламство в целом за отступление от «первоначального буддизма». Одним из наиболее активных проповедников «обновления ламаизма» был Агван Доржиев. В светской литературе авторы поддерживали его стремление внедрить новый алфавит взамен «старомонгольского», объявляя дацаны «единственными очагами умственной жизни, распространения грамотности и просвещения», вопреки правде изображали лам «страдальцами за веру» и интересы своего народа.

Однако отвлечь трудящихся от классовой борьбы ламство и национальная буржуазия уже не смогли. Русские политические ссыльные помогали трудящейся массе бурят понять свое положение, способствовали созданию в Забайкалье единого с русским пролетариатом и крестьянством революционного фронта.

Аналогичные процессы были характерны и для предреволюционной Калмыкии.

---

[1] Гос. архив БАССР, ф. 604, д. 303.

В ПЛЕНУ У МИРА БОГОВ И ДУХОВ

Как всякая имеющая длительную историю существования религия, ламаизм располагает обширной литературой и канонической, и комментаторской. Главным сборником канонических текстов является так называемый Ганджур (тибетс.— «перевод откровений (Будды)»), составление которого в Тибете путем переводов важнейших текстов главным образом с санскрита велось несколько столетий и было завершено в первой трети XIV в. Ганджур неоднократно издавался как на тибетском, так и на монгольском языках.

Тома Ганджура, так же как и другие книги ламаистской литературы, представляют собой длинные листы бумаги, вдоль которых иногда с обеих, а иногда с одной стороны бегут строки текста. Листы ничем друг с другом не скреплены. Они зажимаются между двумя досками-обложками или просто обертываются куском цветной ткани. В Тибете печатание Ганджура началось уже в XIV в., причем оттиски делались прямо с доски твердой породы дерева, на которой вырезались знаки всей страницы. Особенно ценятся рукописные экземпляры Ганджура, писанные золотом, серебром или многокрасочные на специально изготовлявшейся черной лакированной бумаге. Также издаются и монгольские переводы канона.

108 томов Ганджура составляют собственно канон и рассматриваются ламаистами как собрание наиболее авторитетных, приписываемых «основателю буддизма» текстов и изречений, имеющих безусловную силу для духовенства и верующих. В популярной литературе Ганджур нередко выдается за собрание каких-то таинственных, никем не изученных произведений «восточной мудрости». В кинофильме «Воспоминания о будущем» есть кадр, показывающий стеллаж с обернутыми в красные куски материи Ганджуром, а комментатор сообщает, что это, дескать, «тибетская тайнопись», и что лишь 5% ее «расшифровано» (!). В еще неизученное «безбрежное море знаний» превратил Ганджур и журнал «Вокруг света», заявивший, что этот канонический сборник является «энциклопедией культурной жизни народов Востока» [1].

---

[1] «Вокруг света», 1971, № 4, с. 64.

Подобные примеры можно было бы умножить. А между тем даже поверхностное ознакомление со специальной литературой показывает, что наука уже давно имеет достаточно ясное представление о содержании Ганджура. Еще в первой половине XIX в. Ганджур был изучен венгерским ученым Чома де Коресом, описан упоминавшимся выше О. М. Ковалевским и Я. Я. Шмидтом. Содержание Ганджура освещалось в ряде работ Б. Лауфера, А. фон Сталь-Гольштейна. Глубоко проанализировал Ганджур Леон Феер, переведший работу Кореса, сделав к ней ряд добавлений. А. И. Востриков посвятил подробному рассмотрению историко-библиографических обозрений канона специальную главу в своей интересной книге [1]. Советские тибетологи продолжают плодотворную работу по изучению канона. Поэтому полагать, что тибетский буддийский канон — «закрытая для нас книга», нет никаких оснований.

Как правило, Ганджур делится на семь основных разделов, каждому из которых отводится от нескольких до двух-трех десятков томов.

Первый раздел — Дул-ва (санскр.— Виная) — посвящен дисциплинарным правилам, установленным для буддийских монахов и буддийской монашеской общины в целом. Здесь подробно излагается порядок приема в общину, распорядок дня, запреты для монахов и монахинь и т. п.

Второй раздел — Шэрчин — раскрывает «высшую мудрость, переводящую на другой берег существования» (санскр.— «праджнапарамита»), т. е. важнейшие условия и требования для прохождения пути религиозного спасения.

Третий раздел — Пал-чэн — излагает «сутру о великом собрании», в которой дается описание пантеона буддизма, особенностей отдельных божеств, сфер их влияния и т. д.

Четвертый раздел — Кон-цзэг (санскр.— «ратнакута», «гора драгоценностей») — сборник высказываний Будды по вопросам этики,

---

[1] См.: А. И. Востриков. Тибетская историческая литература. Гл. IV. М., 1962.

затрагивающий частично и онтологические проблемы, особенно пути к «высшей просветленности».

До или До-дэ (санскр.— «сутра») — приписываемые Будде проповеди, рассказы о его прежних перерождениях, описание различных форм перерождений, мест обитания будд и т. п. Содержание До частично совпадает с Сутта-питакой палийского канона.

Шестой раздел — Ньигдай — «освобождение от горестей» (санскр.— «нирвана») подробно описывает «переход в нирвану».

Последний, седьмой раздел — Джюд (санскр.— «тантра», букв. «сплетение») — объединяет включенные в ламаистский канон тантрийские произведения, описывающие приемы йогического характера, ведущие к слиянию с божествами, а также порядок проведения всевозможных заклинаний, магических способов воздействия на мир сверхъестественный и пр.

Сразу за Ганджуром по своему авторитету стоит Данджур («перевод толкований» или «учений»). В нем 225 томов произведений, являющихся переводами с санкскрита, китайского и некоторых других языков главным образом комментаторской литературы. Делится Данджур на два больших раздела — Джюд (тантра) и До (сутра). Здесь, в частности, помещены произведения крупнейших позднеиндийских буддийских авторов, «шести украшений Индии» Нагарджуны, Арьядевы, Асанги, Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти и дополнения и разъяснения к их сочинениям.

Наконец, широко представлены в монастырских собраниях и произведения тибетской теологии — сочинения «основателя ламаизма» Цзонкабы, далай-лам, хроники монастырей, трактаты по религиозному искусству, астрономии и астрологии, медицине, географии и т. д. и т. п.

Для объективной, научно обоснованной оценки ламаизма необходимо раскрыть то основное и главное, что заключено в канонической литературе и на что опирается та «практика», которая, по утверждению ламаистских богословов, ведет к «спасению».

Огромная литература ламаизма отражает тот длинный и сложный путь, который прошел буддизм в своем развитии от ранних форм до современных. Причинами возникновения основных этапов этой эволюции были изменения в общественном строе в самой

Индии — переход от рабовладельческого строя к феодализму и те социальные условия, с которыми встречался буддизм при своем распространении за пределами Индии.

Ламаизм складывался в Тибете в процессе «освоения» поздне-индийскими формами буддизма — махаяной и ваджраяной (тантризмом) тибетского шаманизма (бон-по). Само же обращение тибетцев к буддизму было вызвано развитием феодализма, жестоким порабощением крестьян землевладельцами, потребностью в более действенной, более соответствующей новым социальным условиям религиозной иллюзии.

Одним из важнейших итогов долгой эволюции буддизма стала выработка представлений об огромной роли богов и всевозможных духов в жизни человека и о его «конечном спасении». Нирвана остается целью этого «конечного спасения», но достичь ее благодаря милости, сострадательности бодхисаттв и благодаря активному содействию духовенства — лам может каждый. А раз спасение происходит с помощью богов и духовенства, значит, в религиозную практику широко входят обрядность, откровенная мистика, магические приемы «воздействия» на мир сверхъестественного. В ламаизме, по существу, грани между естественным и сверхъестественным в сознании верующего исчезают. Даже самые элементарные жизненные процессы — хозяйственные, быт, семейные отношения пропитаны мистикой, без «доброго друга» — ламы, специалиста по воздействию на сверхъестественные силы, нельзя сделать и шагу.

В ламаизме туманное «сверхбытие» раннего буддизма приобретает значительно более конкретные формы. «Абсолют» отождествляется с Буддой в его наивысшем ранге. Этот верховный бог становится и творцом, и покровителем, и разрушителем мира — он выше всех живых существ, выше всех других богов. Уже махаяна приписала Будде владение несколькими телами. Высшее — «космическое» тело Будды отличается от других богов тридцатью двумя признаками и восемьюдесятью приметами. Он необусловлен, неразделен, непротиворечив, свободен от трех видов омрачений, является источником вечного света. Он неизмерим, неисчислим, непредставляем в мыслях, несравним в святости. Он владеет

21 видом безошибочной высшей мудрости, он полностью обусловлен своею собственной природой. Он в таком виде и есть «истинная сущность мира», «абсолютное сверхбытие» [1].

Ясно, что для рядового верующего эти тонкости схоластики были недоступны и он просто воспринимал Будду как высшее всемогущее божество, от которого зависит вся судьба мира и его собственная.

Превращение Будды из разрушителя мира страданий (за что он особо почитался в раннем буддизме) в божество, сотворившее мир, в первопричину всего, наиболее последовательно выступает в Калачакре (буквально — «колесо времени») — поздне-тантрийском учении, возникшем, по-видимому, около X в. н. э. в Северной Индии. Калачакра имеет в ламаизме столь большое значение, что некоторые исследователи называют ее «догматической основой ламаизма».

Мы коснемся здесь лишь одного аспекта Калачакры — трактовки в нем понятия Адибудды и его роли в создании мира. Санскритский термин «Адибудда» означает «изначальный, первичный, исконный Будда». Понятие это появляется в буддийской литературе довольно рано, а с I в. н. э. Адибудде начинают приписывать свойство вечности. В Калачакре Шакьямуни идентифицируется с Адибуддой. В Калачакре говорится, что Адибудда соединился с богиней Кали (в индийской мифологии — супруга Шивы; одной из ее ипостасей является ламаистская богиня Лхамо). В результате этого союза Адибудда выделил особую энергию, порождающую новые и новые союзы страшных женских божеств с их не менее страшными супругами. Последние рассматриваются как модификации самого Адибудды, им приписывается еще большее могущество, чем «небесным буддам», а также свирепые кровожадные характеры. При помощи постоянных богослужений и жертв их следует умиротворять, так как они-то и творят уже конкретные формы страданий, они управляют миром, от них зависят судьбы людей.

Вселенная со всем ее содержанием, согласно Калачакре, по-

---

[1] Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхъямика. Улан-Удэ, 1968, с. 39.

добна гигантскому колесу, каждый оборот которого, так же как каждое новое перерождение человека, распадается на элементы зарождения, становления и разрушения. В ней нет ничего постоянного, нет и ничего материального, так как творится она божественной силой Адибудды.

Мир, по учению буддизма — это «призрак», пена, мираж» и поздние формы буддизма стремились более зримо и конкретно показать отсутствие в этом мире чего-то вечного, постоянного и неизменного. Сама сущность этого мира связана с его развертыванием во времени. В Калачакре это развертывание сформулировано в учении о сменяющих друг друга мировых периодах, или «калпах».

Каждая калпа распадается на четыре этапа — разрушение, пустота, основание и водворение. Каждый этап делится на двадцать последовательных моментов. Так, «этап разрушения» наполнен всевозможными катастрофами — ураганами, пожарами, наводнениями, землетрясениями, войнами и пр., в результате которых постепенно уничтожаются все составные части вселенной. Причина этих катастроф — грехи живых существ, которые первыми и подвергаются уничтожению. А вслед за этим погибает в зажженном людской злобой «великом пожаре» и «пустой сосуд» мира. Проникающий до дна моря ветер, страшная засуха и землетрясения довершат разрушения, после чего наступит «этап пустоты», во время которого не будет ни дня, ни ночи, ни солнца, ни луны. Затем божественные силы вызовут новое формирование мира, начиная от высших «лучезарных небес», ветра, воды и горы Сумеру и кончая «низшими мирами», где снова начнут возрождаться люди,— сначала бесполые, способные летать и обладающие сверхъестественными качествами. Первоначально они будут жить очень долго. Но по мере накопления грехов продолжительность их жизни будет сокращаться, пока не дойдет до 10 лет. В этапе «водворения» снова начнут появляться будды, указывающие путь к спасению. Мы живем в «этапе водворения» текущей калпы в свете учения 4-го ее будды Шакьямуни. После явления ещё 996 будд (первым из них будет Майтрея) мир снова начнет разрушаться, уступая место новой калпе.

Эта картина всеобщей неустойчивости, нестойкости, господства сил разрушения сосуществует в литературе ламаизма с представлением об абсолюте, «мире небытия», высшем из миров, как ее определяет один из основоположников северного буддизма Васубандху. Этот мир вечен, не подвергается ни разрушению, ни созиданию, его нельзя воспринимать человеческими органами чувств, сущность его нельзя выразить словами. Этот мир абсолюта отождествляется в северном буддизме с нирваной.

Формируясь в условиях сплошной неграмотности населения, ламаизм широко прибегает к максимальной конкретизации и к обеспечению наглядности при своем обращении к рядовому верующему. Ламаистские монастыри — дацаны, как они именуются в Монголии и у бурят, можно сравнить со своеобразными «музеями», в которых все, начиная с архитектуры и кончая звуковым оформлением обрядности, подчинено одной задаче — показать бренность существования, усилить авторитет ламы как «друга-учителя», непосредственного «помощника в спасении», и внушить мирянину благоговейный страх перед таинственной божественной сферой, противостоящей этому проклятому «миру страданий».

Нетрудно представить себе чувства рядового верующего-мирянина, приближающегося к монастырю. Еще издалека его воображение поражают блестящие на солнце позолоченные крыши и белоснежные стены храмов. Задолго до приближения к дацану до его слуха доносятся подобные «реву небесного слона» низкие звуки огромных труб, зовущих монахов на богослужение. Когда паломник входит в ограду главного храма, он слышит перезвон раскачиваемых ветром колокольчиков, которые свешиваются с натянутых над крышами проволок, и скрип тяжелых барабанов, вращающихся паломниками, уже начавшими свой ритуальный обход храма. Ламаизм предоставляет каждому возможность почти мгновенного «прочтения» тысяч молитв и священных текстов, заложенных в колоссальные цилиндры — барабаны: один оборот такого цилиндра равнозначен, по уверению лам, «приведению в действие» всей заключенной в нем ламаистской литературы.

Храмов обычно несколько. В определенные дни и часы паломники могут побывать внутри их. Середину зала занимают возвы-

шения, на которых во время богослужения восседают ламы, читающие текст розданной им постранично книги. Все ламы читают свои страницы одновременно, видимо, считая, что те силы, к которым адресовано моление, разберутся в смысле оглашенного. Иногда, прерывая чтение, ламы начинают петь, сопровождая религиозные гимны звуками барабанчиков, музыкальных тарелок, гудением раковин.

Храм наполнен картинами и скульптурой религиозного содержания. Расположенная против входа (северная) стена сплошь закрыта рядами застекленных шкафов, заполненных изображениями божеств ламаистского пантеона и обожествленных знаменитых лам, сделанных из самого разнообразного материала, размером от 1—2 см до нескольких метров. Скульптура — литая, кованая, чеканная из золота, серебра, бронзы, золоченой листовой меди, ее лепят также из глины, формируют из папье-маше, вырезают из дерева, расцвечивают яркими красками. Она высекается из мыльного камня, песчаника, мрамора. Разнообразны размеры, стиль и манера исполнения скульптурных изображений божеств. Под колоссальные изображения грядущего будды Майдари, достигающего в сидячем положении 15—16 м высоты, отводились специальные двухэтажные храмы. Эти изображения символизируют ту эпоху в развитии человечества, когда продолжительность жизни людей достигнет тысячи лет и ростом они будут многократно превышать современных.

Кроме скульптурных, в храме находится множество живописных изображений божеств, исполненных обычно на грунтованном полотне и обрамленных цветными шелковыми полями. Они висят на боковых стенах или спускаются с потолка на шнурах.

Объявляя весь «чувственный мир» иллюзией нашего сознания, ламаизм стремится средствами изобразительного искусства внушить верующим их полную зависимость от неисчислимого по количеству и бесконечного по разнообразию мира сверхъестественных существ — божеств и духов различного ранга и различных «специальностей». По уверению лам, часть этих божеств находится уже за пределами сансары, но множество играет огромную роль

как в повседневной жизни человека, так и в деле его спасения или по крайней мере обеспечения лучшего или худшего перерождения.

Пантеон ламаизма разделяется на несколько рангов.

На первом месте стоят будды («просветленные», «прозревшие») — те высшие руководители, которые якобы систематически являются в мир людей для проповеди пути к спасению, гарантируя тем самым выход из сансары всех живых существ и общую победу над волнением-страданием. В этом же ранге числятся крупнейшие проповедники буддизма, виднейшие «отцы церкви» (особое место среди них занимают «основатель ламаизма» Цзонкаба, его ученики и последователи), выдающиеся далай-ламы. Все божества этого ранга изображаются в спокойной позе, обычно сидя с поджатыми под себя ногами, с потупленными полуприкрытыми глазами, подчеркивающими их отрешенность от суетного мира. Такими же спокойными канон требует рисовать бодхисаттв — божеств, своим милосердием и активной персональной помощью обеспечивающих выход из колеса сансары каждому, кто будет жить в соответствии с требованиями ламаизма.

Различаются будды и бодхисаттвы окраской тела и сопутствующими фигуре атрибутами. У Шакьямуни это только нищенская чаша, Майдари окрашен красной краской, Манчжушри — желтой. Он как божество мудрости держит в одной руке книгу и лотос, а в другой — поднятый меч, готовый уничтожить невежество. Ваджрапани (Очирвани) — синий, с волшебным жезлом в правой и колокольчиком в левой руке. Есть и женские бодхисаттвы. Среди них особенно популярна супруга Авалокитешвары — Тара (Долма), имеющая белую и зеленую ипостаси, а также множество вариантов воплощений.

Обожествленные ламы изображаются в реалистической манере, часто с поразительно точным портретным сходством.

К классу будд непосредственно примыкают идамы, или божества-хранители. Среди них на первом месте — Адибудда и эманируемые им «будды созерцания» (дхаяни-будды), часто изображаемые в соединении со своими «женскими энергиями».

Не меньшим уважением верующих пользуются страшные «хранители закона», грозные защитники веры — дхармапалы (тибетск.—

«докшиты»). По внешнему виду они прямо противоположны божествам спокойным. Им придана поза бешеной пляски, часто они имеют звериные головы, по три глаза, раскрытый рот, готовый проглотить врагов буддизма. Окружены они пламенем и дымом, в руках у них ножи и мечи, вьющиеся змеи, чаши с кровью.

Их злобные лица выражают отвращение к материальному миру и врагам буддизма, а мощные формы тела свидетельствуют об их способности победить зло. Нередко они слиты в сладострастном объятии со своими шакти (женами), и черты их сладострастия должны выражать блаженство, испытываемое в результате подавления ими всего того, что мешает спасению.

Есть божества, сопутствующие главным, боги местности («юллха»), божества отдельных гор, рек, родников, всевозможные добрые, злые и нейтральные духи. Обрядность, обращенная к этим «низшим» божествам, занимает в ламаистском культе важное место: спасение спасением, а заботы о «низменной» земной жизни, в которую-де постоянно вмешиваются эти божества, дают себя знать каждодневно. Ламы же уверяют верующих, что могут победить болезнь, изгнав злого духа, остановить падеж скота, прекратить засуху, помочь подобрать для сына хорошую невесту и т. д. и т. п.

Пантеон ламаизма, столь разнообразно и выразительно воплощенный художественными средствами в «зримый» сонм божеств и духов, вовсе не отделен от рядового человека непроходимой стеной. Наоборот, ламы представляют его миром «истинно реальным», миром великой постоянной активности, от которой зависит судьба каждого из нас. Будь то многорукий Авалокитешвара, неустанно помогающий смертным преодолеть круговорот бытия, или величественный Амитаба, проповедующий пути окончательного спасения тем, кто удостоился перерodиться в раю, или последний чутхур (черт), сбивающий спутника с дороги или лишающий человека здоровья,— весь этот сверхъестественный мир имеет самое непосредственное отношение к человеку, судьба которого зависит от того, расположены или нет к нему все эти божества различных рангов и «специальностей».

Эта мысль постоянно подчеркивается и в многочисленных

картинах религиозного содержания. Из них наибольшей популярностью пользуется так называемое сансариин-хурдэ — «колесо сансары», обязательно висящее в каждом монастыре на видном месте. Пожалуй, трудно найти в какой-либо другой религии аналог этой картине, столь же предельно наглядно изображающей основные положения данного религиозного учения.

Некоторые элементы этого «наглядного пособия» по ламаизму можно обнаружить уже в раннебуддийском искусстве, например, среди фресок знаменитого пещерного храмового комплекса в Аджанте (Центр. Индия, II в. до н. э.). Наиболее раннее изображение сансариин-хурдэ в его северобуддийском варианте было найдено П. К. Козловым в «знаменитом субургане» в Хара-хото. Оно датируется X—XI вв. Ламаизм дал этой картине повсеместное распространение, причем при соблюдении основных канонических правил работа над картиной предоставляла художнику широкий простор для проявления творческой индивидуальности и свободу в изображении деталей. Традиция приписывает инициативу создания этой композиции Будде Шакьямуни.

Сама форма колеса — символа движения — хорошо выражает сущность «чувственного мира», сансары, с непрерывной сменой состояний, где нет ничего вечного и постоянного. Но этот абсолют движения имеет своего антагониста — непреложное господство смерти, гибель всего возникшего. И коренное противопоставление этих двух принципов с большой выразительностью передано основной композицией сансариин-хурдэ.

Почти всю площадь картины (а она достигает иногда размеров 2 × 2 м) занимает фигура гигантского, отвратительного в своей злобной беспощадности мангуса — слуги владыки смерти и одновременно духа страсти, земной привязанности. Он держит в своих цепких объятиях круг, состоящий из трех неравной ширины колец и центрального круглого поля.

Мангус — символ неизбежности смерти, ее вездесущности и беспощадности. А это — один из важнейших догматов ламаизма и исходный пункт учения о спасении. Только убежденность в том, что смерть может постичь тебя везде, внезапно и неподготовленного, пишет Цзонкаба, может помочь преодолеть гордость, зависть,

гнев — все то, что вызывает новые перерождения — страдания. Смерть для буддиста — лишь рубеж, на котором кончается «данное существование» и за которым начинается новое перерождение, а значит, и новые мучения и страдания. Эта мысль наглядно разработана в серии изображений, занимающих второе от края, самое широкое кольцо композиции. Оно разделено четкими радиусами на пять усеченных у центра секторов, заключающих все шесть возможных форм перерождения живого существа.

Делятся эти возможные формы перерождений на две группы — благоприятные (люди, ассурии и тенгрии, т. е. злые и добрые небожители) и неблагоприятные (мученики в аду, животные и бириты — человекоподобные существа, обладающие огромными животами и вечно голодные). На соответствующих секторах художник детально показывает, что любая форма бытия — неизбежно страдание. Люди убивают друг друга и животных, болеют, в мучениях рожают. Животные поедают друг друга. Бириты страдают от мучительного неодолимого голода, даже небожители — тенгрии и ассурии — постоянно воюют между собой, не зная покоя. Беспощадны страдания несчастных, переродившихся в аду. Эти мучения «разработаны» особенно тщательно и наглядно, умножая безудержной фантазией то, что творили со своими врагами в застенках восточные владыки.

Самое благоприятное перерождение — мир людей. Ибо только люди достаточно сознательны, чтобы внять прозвучавшему для них голосу Будды и встать на путь спасения. По учению ламаизма, перерождение в человеческом мире — редкость, не поддающаяся никаким измерениям. Важнейшим преимуществом человека является его умение контролировать и направлять свои поступки.

Но и человеку преодолеть грехи, мешающие вырваться из колеса перерождений, нелегко. Со свойственной «колесу жизни» лаконичностью в самом центре его показаны «три яда», т. е. три основные причины, вызывающие новые перерождения — страдания. Это змея, символизирующая злобу; петух — сладострастие (понимаемое широко, как всякая привязанность к жизни); свинья — невежество, тупость, заблуждение, незнание и неприятие высших законов. Литература ламаизма подробно описывает грехи «тела,

мысли и слова», выделяя среди них десять самых тяжелых, так называемых «черных» грехов: убийство, кражу, ложь, клевету, жадность (зависть), злобу, ложные воззрения и т. д. К наиболее тяжелым относятся также такие грехи, как отказ принять поучение от ламы, пропуск постов, отсутствие заботы о «раздаче милостыни» (т. е. приношений ламам), непроявление знаков почитания духовенству. Особенно тяжелы последствия убийства лам, бодхисаттв, архатов. Самые страшные кражи — это кражи у духовных лиц, а также разграбление святилищ. Так, кража даже одного цветка у монашеской общины приведет виновного в «великий ад живых существ». Порицание одного бодхисаттвы гораздо грешнее, чем ограбление всего населяемого людьми мира. Одно мгновение гнева на Будду или ламу разрушает результаты всех добрых поступков «тысяч мировых периодов».

Подробная разработка этого «табеля о грехах» делает совершенно ясной его социальную направленность: удержать трудящихся от всего того, что могло принести ущерб господству угнетателей и исключительному положению ламства, поколебать авторитет религии и власть имущих.

Нижний сектор «колеса жизни» отведен всегда изображению мучений в горячих и холодных адах, которые подробно описываются и в ламаистской литературе. Здесь грешника варят в котлах, распиливают зажатые между бревнами тела, избивают подвешенных за ребро, расплющивают под огромными прессами и т. д. и т. п. Все пытки, изобретенные в застенках восточных деспотов для устрашения непокорных, служили «исходным материалом» для неистощимой фантазии лам-художников. Длительность страданий в адах бесконечно велика. Они не прекращаются, пока не будет истощена сила «дурных деяний» — сотни десятков тысяч лет (а годы там особенные: каждый земной год засчитывается за один день!).

Добродетели способствуют спасению. Сущность их сводится к единому: отвратить верующего от поступков, могущих поколебать строй социальной несправедливости, сделать из него покорного слугу угнетателей, заставить терпеть все мучения ради «лучшего перерождения» и конечного спасения в небытии.

На сансариин-хурдэ рай не изображен. В соответствии со

строгой догматикой его не может быть: ведь всякое бытие есть страдание! Но удержаться от обещания надежды на близко достижимую, «конкретную» награду за добродетели позднему буддизму не удалось. Мы находим описание рая у ряда позднебуддийских авторов. Бросается в глаза, что, изображая эту своеобразную форму религиозной утопии, богословы вынуждены были ограничиваться лишь своей фантазией: в реальной жизни «прототипов» райского существования не существовало. Поэтому и описания рая носят совершенно сказочный характер. Почва там состоит из драгоценностей, там все прекрасно, нет ночи, нет лжецов, клеветников, грубиянов, сплетников, нет связанных со страданием рождений — праведник появляется в раю из цветка лотоса. В середине рая восседает победивший своей «высшей мудростью» сладострастие будда Амитаба. Каждый попавший в рай может слушать его проповедь и тем самым достичь окончательного спасения: нового перерождения уже не будет. В дацанах для изображения рая воздвигались специальные объемные макеты. В бурятских дацанах такие макеты (для них иногда даже строилось специальное помещение) стали сооружаться в конце прошлого — начале текущего века, что свидетельствует о стремлении ламства более активно подвергать религиозной обработке трудящихся в условиях роста в их среде революционных настроений.

На пути к преодолению привязанности к жизни каждое существо должно пройти подробно разработанные в трактатах ступени совершенствования.

Все живые существа по степени их приближения к полному спасению делятся на три ступени. К первой (кама-дхату) относятся все шесть классов живых существ — те, что в ламаизме населяют сектора сансариин-хурдэ. Вторую (рупа-дхату) составляют созерцатели, впавшие в транс, который по глубине подразделяется на четыре степени и множество разновидностей. Наконец, арупа-дхату представлена такими личностями, которые уже ушли в постоянный транс «высшего мистического созерцания». Далее ранний буддизм называл пять этапов, проходимых личностью на пути восхождения к спасению, из которых «подготовительный путь» и «путь усиления» доступны простому человеку, а

пути «познания», «практики» и «достижения последнего плода» (нирваны) могут быть одолены лишь в полном отрыве от суетной жизни, в обстановке ничем не прерываемой медитации[1].

Поздний буддизм, не отвергая необходимости этих этапов, вводит понятие бодхисаттвы — существа, достигшего совершенства и завоевавшего возможность погружения в нирвану, но не использующего эту возможность из-за сострадания к людям, так как бодхисаттва обладает средствами спасения других. Так вырабатываются два важнейших понятия позднего буддизма, целиком принятые и развитые в теологии ламаизма,— «мудрость» (праджня) и «сострадание» (каруна). «Мудрость» — то состояние, которое необходимо достичь для спасения, «сострадание» — то, что движет бодхисаттвой в его отказе погрузиться в нирвану, отказе, вызванном стремлением активно помогать спасающимся. В переводе на обычный язык «мудрость» здесь означает усвоение религиозных догматов, а «сострадание» — веру в помощь сверхъестественных сил в переходе из реального (с нашей точки зрения) мира в мир, порожденный религиозной фантазией (в «высшую реальность» с буддийской точки зрения).

Мы уже говорили, что само рождение в образе человека рассматривается ламаизмом как наиболее благоприятный шаг на пути к спасению, ибо оно является уже само по себе результатом значительного накопления добродетелей в прежних перерождениях, а сам человек доступен воздействию проповеди.

Без учения Будды невозможно спасение. Но преподать это учение может только лама. Поэтому лама является важнейшим фактором спасения; его помощь — необходимое условие завоевания блаженства и уничтожения порока. Без него возможность спасения, создаваемая перерождением в форме человека, не может быть реализована. Поэтому «ученик», т. е. спасающийся, дол-

---

[1] Все ступени погружения в самосозерцание взяты из йогической практики. Помимо йоги как самостоятельной религиозно-мистической системы разработанная ею «практика» отрыва от мира применяется в ряде индийских религиозных систем. Хатха-йога — физическая тренировка, лишь подготовка к «высшим» ступеням йоги.

жен «отрешиться от своего ума и отдать свой ум во власть «друга добродетели». Он должен освободить лам от «ноши повседневных дел», не считая это обузой для себя, делать только то, что радует ламу, быть готовым отдать ламе все свое достояние. Почитание ламы должно рассматриваться как почитание самого Будды, утверждает литература ламаизма.

Тем, кто не будет воздавать ламе поистине божеских почестей, ламаизм угрожает страшными бедствиями. Этих «нечестивцев» ждут в данной жизни всевозможные несчастья, а после смерти — перерождение в «дурной участи» и неисчислимые мучения «в течение бесчисленных мировых периодов».

Лама «помогает» спасению двумя основными путями: а) удерживая от «греховных» деяний и утверждая в «добродетельных»; б) призывая магическими средствами помощь бодхисаттв, могущих содействовать спасению.

Сверхъестественные способности приписываются особенно верхушке ламства, которая считается у ламаистов живыми богами, спустившимися на землю ради блага людей.

По своему существу учение ламаизма о воплощении в высшем ламстве отдельных божеств не только не противоречит первоначальному буддизму, но прямо из него вытекает. Сначала буддизм возвеличивал те живые существа, которые добродетельными поступками бесчисленных перерождений приобрели «высшую святость» и поэтому оказались способными стать руководителями других существ в их избавлении от страданий «чувственного мира». Это и есть будды. С рождением веры в бодхисаттв связь между миром человека и миром богов становится еще теснее. В легендах ламаизма бодхисаттвы все чаще спускаются в мир лично, чтобы наставить людей, указать им «путь». «Буддам созерцания» приписывается не только способность эманировать из себя другие божества, но и обладание «тремя телами». Одно из этих тел — «нирманакая» — дает им возможность принять любой временный образ, в том числе и образ человека. Овладев внешними приемами шаманов, но значительно их усложнив, и широко используя театральное искусство и музыку, ламы приписали себе способность входить в прямой контакт с миром сверхъестественным,

Религиозная фантазия сначала населила мир сверхъестественными существами, а потом низвела богов на землю и сделала владык этой земли богами. Так в ламаизме появились многочисленные ранги «перерожденцев», возглавляемые высшим из них — далай-ламой.

Далай-ламы почитаются как земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары. Другой из высших тибетских перерожденцев — панчен-лама — как живой будда Амитаба. Несмотря на то, что первый воплощает только бодхисаттву, а второй — будду, т. е. божество более высокого ранга, фактическим главой власти в Тибете в течение пяти столетий был первый — далай-лама, а панчен-лама (или таши-лама) рассматривался как высший авторитет в чисто религиозных вопросах.

«Право на перерождение» вскоре распространилось и на духовенство второго ранга — настоятелей знаменитых монастырей, заместителей далай-ламы в провинциях, глав различных направлений в ламаизме.

Ниже хутухт[1] в иерархии «перерожденцев» стоят так называемые хубилганы (тибет. тулку-лама), как правило, настоятели крупных монастырей. Они почитаются как перерожденцы простых святых и второстепенных божеств и в большинстве своем представлены были уже в монгольском ламаизме, который возглавлялся высшим представителем духовенства и носителем государственной власти в Монголии в ранге хутухты.

В конце XIX — начале XX в. стал складываться «четвертый класс» перерожденцев — влиятельных лам, которые стали рассматриваться как перевоплощение известных своим благочестием монахов. Многие из них по своему влиянию даже превосходили некоторых хубилганов.

Авторитет «перерожденцев» у верующих был непререкаем. Часть этого авторитета переносилась и на рядовое ламство. Верующий, как правило, безропотно выполнял все указания и требования ламы. Полная покорность и послушание верующего по отношению

[1] Хутухта — монгольский титул для высших рангов лам-перерожденцев, соответствующий тибетскому ринпоче, санскритскому махаратна («великая драгоценность»).

к ламе гарантировали в глазах ламаиста устранение страданий и неприятностей в данной жизни и благую перспективу после смерти.

Чтобы закончить характеристику ламаистского учения о спасении, необходимо сказать несколько слов о том, что вносит в это учение тантризм (от санскритского слова тантра — букв. сплетение).

Представления о прямой связи способности женщины к деторождению с плодородием растительности свойственны большинству народов на определенных стадиях их развития. В Индии тантризм был важной составной частью земледельческого культа еще задолго до появления основных индийских религиозных и религиозно-философских систем и в своеобразных формах нашел отражение в большинстве этих систем, особенно в шиваизме и позднем буддизме. Тантризм в ламаизме почитается как третья (после хинаяны и махаяны) «колесница спасения». Тантрийские сочинения, занимающие значительное место в канонических сборниках ламаизма Ганджуре и Данджуре, очень сложны для понимания, наполнены символическими терминами, в основном долженствующими выражать представления, порожденные сексуальной фантазией. В центре всех мистических формул, культовых приемов, трактовки различных сторон действительности находится акт соединения мужчины с женщиной, передаваемый графической символикой и выраженный парами буддийских терминов: шуньята и каруна, праджня и упая, ваджра и падма, где первый термин означает мужчину, а второй — женщину.

Широко известное мистическое заклинание (мантра) «Ом мани падме хум», постоянно звучащее в устах буддиста, перенесенное на предметы культа, на скалы, деревья, камни — лишь призыв к слиянию мужского и женского начала. Непереводимая на языки исповедующих буддизм народов, противоречащая в своем подлинном содержании основным воззрениям буддизма, эта мантра стала в представлении верующих магическим охранным и обеспечивающим успех в жизни заклинанием.

Сладострастие, категорически осуждаемое «классическим» буддизмом как важнейшая причина новых и новых перерождений и страданий, выдается тантризмом за силу, помогающую проникнуть в суть законов «колесницы тайной мантры» и получить мгно-

венное избавление от суетного бывания. Тантрийские представления проникли и в космологию ламаизма: описанное выше учение Калачакры о периодических становлениях и разрушениях мира, связанных якобы с «эротической практикой» высших божеств, с большой силой проявило себя в изобразительном искусстве ламаизма, породив множество картин и скульптур, с полной откровенностью наглядно трактующих эту «эротическую практику».

По учению тантризма быстрое спасение может быть получено в результате непосредственного слияния с божеством, достигаемого путем проведения в особой обстановке «мистического созерцания» этого божества. Спасающийся в своем воображении уподобляет себя божеству, в результате чего сам якобы становится божеством. «Это искусство,— пишет Г. Ц. Цыбиков,— гораздо скорее, чем другие средства... дает человеку возможность достигнуть святости бодхи... (Она) может быть достигнута даже в продолжении одного перерождения...».

Тантрийские обряды не ограничиваются индивидуальными «контактами» с божеством. Получаемая с помощью тантрийских приемов способность «всеведения» использовалась государственными оракулами Тибета для «ответов» на вопросы социального, политического характера. Одним из массовых тантрийских обрядов, собиравшим в бурятских и монгольских дацанах тысячи верующих, был цам. Это длящаяся несколько часов под звуки дацанского оркестра массовая пляска монахов, облаченных в фантастические, долженствующие изображать докшитов, костюмы и маски, во время которой якобы изгоняются враждебные силы, способные нанести вред данной местности и ее населению. Церемония заканчивалась сожжением за пределами монастыря «сора» — огромной сооруженной из бумаги, теста и реек пирамиды-стрелы, символически уничтожающей «врагов веры». Тантрийскими представлениями пронизаны и многие другие обряды ламаизма.

Подводя итоги характеристике учения ламаизма о спасении, можно сделать следующие выводы. Учение о спасении ламаизма является развитием и конкретизацией основной идеи буддизма — идеи о коренной порочности той жизни, которая «порождается заблудшим сознанием человека», о ее неисправимости, о необхо-

димости действий, направленных на исчезновение этой «отвратительной иллюзии».

Все указываемые ламаизмом «пути спасения» глубоко антигуманны, ибо все человеческое объявляется грязным, греховным, плодом неведения и тупости, а отказ от всякого интереса к жизни возводится в высшую добродетель.

Ламаистское учение о спасении, объявляя единственной возможностью преодоления страданий лишь принятие учения Будды и помощь лам, выводит тем самым за пределы спасения всех небуддистов по крайней мере до того времени, когда они удостоятся переродиться в образ людей — буддистов. Не буддист спастись не может. Требуя терпеливо и покорно сносить все несправедливости антагонистического строя, ламаистское учение о спасении становится поддержкой и опорой этого строя.

ЛАМАИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Судьба ламаизма на территории СССР не отличается чем-либо принципиально от судеб других религиозных направлений. Великая Октябрьская революция и построение социализма привели к глубоким изменениям в сознании бывших ламаистов в первую очередь потому, что был уничтожен классовый гнет, находивший себе мистифицированное отражение в идее тождества бытия и страдания.

Ламство далеко не сразу встало на лояльные позиции по отношению к новым условиям социальной жизни. В острой классовой борьбе за утверждение завоеваний революции ламство заняло вначале открыто враждебную интересам трудящихся позицию. Ламы активно поддерживали контрреволюцию, пытающуюся задушить молодую Советскую власть беспощадным террором, творимым адмиралом Колчаком, атаманом Семеновым, бароном Унгерном, генералами Алексеевым и Деникиным, японскими и другими интервентами. Враги революции, опираясь на ламство, делали попытки отторгнуть территории, населенные буддистами, от Советской страны, создать «теократическое государство» во главе с ламой Санданом Цыденовым и «великомонгольское государство» во главе с ламой-перерожденцем Найсе-гегеном. Ламы вели среди верующих монархическую пропаганду, помогали белогвардейцам

бороться против красных партизан. Многие дацаны стали опорными пунктами для войск белогвардейцев и интервентов.

Победа над белогвардейцами и интервентами, восстановление Советской власти в Забайкалье и Прикаспии, успешное проведение национальной политики создали условия для быстрого роста сознательности широких масс трудящихся бурят и калмыков. Гражданская война и интервенция показали подлинное политическое лицо высшего ламства. Всегда существовавшие противоречия между правящей ламской верхушкой и рядовым ламством углубились. Все больше лам и ламских учеников покидали дацаны.

Однако это вовсе не вело к прекращению попыток со стороны части лам тем или иным путем ослабить власть Советов, нанести ей ущерб. Не отказываясь от прямой борьбы против мероприятий, проводимых партийными и государственными органами, правящая верхушка ламства попыталась использовать новую тактику, тактику приспособления ламаизма к условиям строительства социализма.

Попытки «обновить» ламаизм имели место еще до революции. Они были вызваны стремлением крепнущей национальной буржуазии и части ламства сделать подчищенную религию идейным оружием буржуазных преобразований в Бурятии и Калмыкии. После революции буржуазные националисты вместе с авторитетными ламами (хамбо-лама Агван Доржиев в Бурятии, гелюнг Шарап Тепкин в Калмыкии) потребовали отказаться от открытой борьбы с Советской властью и модернизировать «традиционную» религию. В этом послереволюционном обновленчестве дело доходило до попыток представить буддизм учением, предвосхитившим материализм и коммунизм. В подготовленной буржуазными националистами и получившей в 20-х годах довольно широкую известность брошюре «Основы буддизма» говорилось, что «учение Будды обращено к земле и к реальному земному труду, единственной пружине прогресса человечества... Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма...» Авторы брошюры объявляют буддизм «путем к прогрессу человечества», а Будду провозглашают «неунывающим водителем, борцом за общину и материю» [1].

[1] К. М. Герасимова. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964, с. 164—165.

Эти идеи обновленцев перекликаются с некоторыми из характеристик буддизма, которые были приведены во введении к данной брошюре. И это не случайно: одним из «идейных источников» обновленченских попыток «сблизить» буддизм с марксизмом явилась посвященная буддизму литература некоторых европейских авторов конца XIX — начала XX в. В ней буддизм преподносился не как религия, а как «этико-философское учение», лишенное характерных для религии черт — веры в душу, в бога, в существование сверхъестественного. Б. Барадин и Ц. Жамцарано откровенно советовали ламству использовать для приспособления ламаизма к новым условиям современную европейскую буддологическую литературу.

Резко изменяется и политическая позиция ламства. Ламы заявляют, что в теперешних условиях «сохранение религии возможно только в признании Советской власти, в совместной работе с Советами» [1].

«Учение Будды,— говорил Агван Доржиев,— и наша современность говорят нам, что дело простого народа, за которое он пролил кровь, восторжествует, так как все идет по учению Будды...». Шарап Тепкин открыто формулировал задачи ламства в условиях укрепившейся после гражданской войны Советской власти: «Наша теперешняя тактика — спокойно жить с новой властью. Не трогать новую власть. Вести настойчивую работу с нашим активом. Главное убеждать людей, что хурулы могут жить на приношения верующих... Настало совершенно новое время, и мы должны действовать по-новому...» [2].

Однако не все ламы и лишь меньшинство верующих пошли за обновленцами и согласились со столь решительной модернизацией ламаизма. После уничтожения революцией эксплуататоров ламаизм продолжал обслуживать бытовые «потребности» верующих, которые вовсе не склонны были отказываться от традицион-

---

[1] В. С. Овчинников. Борьба партийных организаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства (1917—1936).— «Учен. зап. Читинского пед. института им. Н. Г. Чернышевского. Вып. 15. Чита, 1968, с. 77.

[2] Там же.

ного культа, от привычной «помощи» лам. Формируется группа ламства, получившая название консерваторов, которая стала нападать на обновленцев, обвиняя их в намерении «уничтожить религию отцов». Третья группа — нирванисты-независимцы критиковала оба названных направления и занимала выжидательную позицию, надеясь на свое усиление, если одна из «враждебных» группировок потерпит фиаско.

Попытка обновленцев в 1924 г. уравнять всех лам в их званиях и правах и заставить их, не покидая дацан, заняться трудовой деятельностью, успеха не имела. Межгрупповая борьба, являющаяся, по существу, борьбой за власть между различными группировками ламской верхушки, усилилась. Все больше лам снимают сан, все больше падает авторитет ламства у населения.

Однако влияние ламства на массы в 20-х гг. было еще значительным, и ни один дацан не прекратил своей культовой деятельности. Велико было значение тибетской медицины, поддерживающей авторитет ламства в целом. Немалы были и доходы монастырей. Ламство поддерживалось также лживыми утверждениями националистов о том, что ламаизм — основной носитель национальных традиций, а коммунисты якобы хотят бурят русифицировать. Религиозные и националистические пережитки тесно переплетались.

Партия с большим тактом подходила к решению сложной задачи — постепенного ослабления влияния на население со стороны ламаизма и ламства, к развертыванию среди ламаистов научно-атеистической работы. В 1924 г. во всех районах Бурятии были созданы комиссии по ламскому вопросу. В мае 1925 г. пленум Буробкома принял тезисы «Ламаизм в Бурятии», определившие важнейшие мероприятия по преодолению влияния ламаизма. В том же году ленинский декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви был распространен на территорию Бурятской АССР. Для правильной постановки борьбы с ламаизмом большое значение имели постановление ЦК ВКП(б) от 26 мая 1929 г. «О состоянии и работе Бурято-Монгольской парторганизации» и резолюция комиссии ЦК партии «О современном состоянии ламаизма в Бурят-Монголии и задачах дальнейшей борьбы». В этой резолюции

говорилось, что «ламаизм, как и всякая религия, является религиозной идеологией, на почве которой сплачиваются ноенатские (княжеские), кулацкие и другие антисоветские элементы». Комиссия обязала обком партии обратить основное внимание на развертывание идеологической борьбы с ламаизмом, «тесно увязывая ее со всем ходом социалистического строительства, обратив особое внимание на постановку антирелигиозной работы, прежде всего среди бедноты и батрачества».

Успехи строительства социализма стали основой коренных изменений в сознании трудящихся Бурятии и Калмыкии. Коллективизация сельского хозяйства в этих районах страны привела к глубокой перестройке не только в области социально-экономической, но и в сфере быта бывших кочевников. Там, где в течение столетий единственными оседлыми пунктами были монастыри, вырастают колхозные поселки со школами, клубами, больницами, амбулаториями, селекционными станциями, ветеринарными лечебницами. Во время наступления на последние классово-враждебные элементы активизируется деятельность всех антисоветских сил. Центральный совет «обновленцев» становится своеобразным штабом, направляющим враждебную трудящимся деятельность ламства. Многие ламы шли в колхозы, чтобы по прямому призыву Агвана Доржиева «драться за религию в народе», т. е. активно противодействовать всему новому.

Среди населения сеялись провокационные слухи о том, что вот-вот начнется война и Советская власть будет уничтожена. Ламы стали распространять «пророчества» (лундуны), в которых утверждалось, что коллективизация, индустриализация, строительство железных дорог, развитие авиации, успехи культуры являются «приметами наступления последних времен», неизбежной и скорой гибели еретиков и победы буддизма над всеми другими религиями и над безбожниками. Делались намеки, что эта победа буддизма должна быть связана с развертыванием в Азии военных действий Японией, которая в это время активизировала свои империалистические замыслы. Ламы вели агитацию за эмиграцию бурят во Внутреннюю Монголию, подстрекали неустойчивые элементы к забою скота, участвовали в поджогах семенного фонда, в выве-

дении из строя сельскохозяйственного инвентаря и в других актах вредительства.

Было бы неправильно думать, что в конце 20-х — 30-х годах все ламство занимало антисоветские позиции. Успехи строительства социализма привели к еще большему углублению противоречий внутри самого ламства. Многие ламы, особенно ламская молодежь, были вполне искренни, когда снимали сан и уходили из дацанов для того, чтобы заняться трудовой деятельностью.

В это время усиливается идеологическая борьба с ламаизмом. В письме, разосланном Бурят-Монгольским обкомом ВКП(б) в партийные организации республики, говорилось: «...успехи на всех участках социально-культурного и хозяйственно-политического строительства зависят во многом от того, насколько мы успешно проводим идеологическую борьбу с ламаизмом и тем самым быстро, правильно и последовательно вырываем массы колхозников, бедняков и середняков из-под религиозного и антисоветского влияния ламства, идейно приобщая их к социалистическому труду, быту и культуре» [1].

За годы развернутого строительства социализма из дацанов ушли все хувараки и большинство лам младших степеней. Дацаны пустели. Население все чаще выносит решение об их закрытии. Дацанские помещения, культовый инвентарь, религиозная литература передавались в распоряжение культурно-просветительных и научных учреждений. Многие скульптурные и живописные изображения божеств, картины религиозного содержания, маски тантрийской пантомимы цам и пр. пополнили в те годы коллекции Бурятского областного антирелигиозного музея и Музея истории религии и атеизма АН СССР в Ленинграде.

Успехи в области экономического, политического, социального и культурного строительства в предвоенный период, огромный подъем патриотизма в годы войны заставили сохранившуюся не-

---

[1] Б. Н. Баторов. Деятельность Бурятской областной партийной организации по атеистическому воспитанию трудящихся и преодолению влияния ламаизма в годы социалистического строительства (1923—1937). Улан-Удэ, 1970, с. 16—17.

многочисленную часть ламства серьезно пересмотреть свои позиции.

Первые шаги в организационной перестройке ламства были сделаны уже вскоре после окончания Великой Отечественной войны. В мае 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором были представлены ламы из всех тех районов нашей страны, где сохранились пережитки ламаизма. Задачей Собора, как он сам их формулировал, было создать «...прочные основы для дальнейшего расцвета буддийской веры и упорядочения буддийского духовенства». Собором было избрано Центральное духовное управление буддистов (ЦДБУ) и принято «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». Положение это отражало стремление ламства создать систему руководства культовой деятельностью и выработать принципы отношения ламства с верующими-мирянами в соответствии с действующим советским законодательством по вопросам религии и церкви. В основу управления делами ламаистского культа были положены принципы выборности и коллегиальности. Собор мотивировал это необходимостью вернуться к «древним идеалам чистоты нравов и бескорыстия» раннего индийского буддизма. В Положении говорилось о лояльности ламства к Советской власти и обязательстве лам «почитать наравне со своей священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету».

В деятельности ЦДУБ значительное место занимают связи с зарубежными буддийскими организациями. ЦДУБ вошло на правах релионального члена в созданное в 1950 г. Всемирное братство буддистов и стало принимать активное участие в мероприятиях братства, направленных на укрепление мира и предотвращение угрозы термоядерной войны.

В связи с тем, что в последнее время руководящая верхушка Братства заняла реакционные позиции, ЦДУБ принял активное участие в создании новой международной организации — Комитета буддистов Азии, председателем которого является сейчас глава буддийской церкви в МНР. Комитет этот провел уже три конференции. На последней из них, состоявшейся в 1975 г., участвовало

200 делегатов из 12 стран, в которых распространен буддизм. Среди других решений этой конференции — резолюция в защиту мира, призывающая к разрядке международной напряженности, к укреплению дружбы народов.

Контакты бурятских, тувинских и калмыцких лам и верующих буддистов СССР с зарубежными буддийскими деятелями немало способствуют распространению за пределами нашей страны правдивой информации о свободе совести и праве на отправление религиозного культа, которые обеспечивает гражданам СССР Советская Конституция. За последние годы немало верующих буддистов и крупных представителей духовенства Шри Ланка, Бирмы, Непала, Японии и других стран зарубежного Востока побывали в качестве гостей ЦДУБ в СССР и могли лично убедиться в осуществлении этого права.

На одном из очередных съездов представителей буддийского духовенства и мирян был принят действующий ныне устав ЦДУБ, регламентирующий деятельность Управления по руководству ламством и взаимоотношения последнего с верующими-мирянами. Председатель ЦДУБ избирается из лам и носит почетный титул бандидо-хамбо-ламы. Главной задачей ЦДУБ согласно уставу является обеспечение религиозных потребностей верующих при помощи осуществления религиозного культа и содействие единению, солидарности и братству буддистов всех стран.

Буддийская община СССР имеет три отделения — бурятское, тувинское и калмыцкое. На съездах представителей верующих и служителей культа этих отделений избираются региональные советы, подчиняющиеся в каноническом отношении центральному духовному управлению буддистов СССР. Наконец, каждый дацан в соответствии с уставом разрабатывает и принимает свои правила внутреннего распорядка, которыми определяются поведение лам, содержание и порядок богослужения. Ламы обязаны жить в монастыре и соблюдать эти правила. Согласно § 21 устава, ламы — «буддийские вероcлужители, которые поклялись следовать за учением Будды и приняли священные заветы».

Каждый дацан управляется своим советом, председателем которого является настоятель дацана. Ламы личного хозяйства не

имеют. Живут они в домах, являющихся собственностью дацана. Все доходы вносятся бухгалтером в общую кассу монастыря, из которой каждый лама получает твердую ежемесячную плату в соответствии с установленной для него ставкой.

Основными источниками доходов дацана являются пожертвования, совершаемые верующими во время богослужения, и приношения паломников, которые затем реализуются казначейством. Значительные пожертвования поступают также от оплаты заказываемых верующими молебствий, обрядов, чтений священных текстов.

Выезжают ламы по приглашению верующих за пределы дацана чаще всего для проведения похоронных обрядов и для коллективных годовых богослужений (маани), якобы обеспечивающих благополучие данного населенного пункта. Как правило, попутно они выполняют и другие семейные и индивидуальные требы. Однако многие формы культа, прежде выполнявшиеся в улусах, переместились сейчас в дацаны. Поскольку в каждой семье большинство неверующих, многие старики, избегая обострения отношений, ездят в дацан, чтобы там провести молебствие, гадательный обряд, получить «совет» ламы.

Хотя обряды на обо[1] продолжают проводиться почти повсеместно, дацанские ламы в них теперь не участвуют. Они лишь читают по заказу верующих в самом дацане соответствующие молитвы, а церемонией на местах руководят знающие порядок ее проведения старики, иногда бывшие ламы. Последние, как правило, совершают и мелкие требы и являются основным ядром религиозного актива среди населения. Они пытаются выставить себя хранителями народных и национальных традиций и затрудняют рядовым верующим определить разницу между религиозным и национальным.

Модернизация проявляется главным образом в социально-политической области проповеднической деятельности лам. Современные защитники буддизма пытаются утверждать, что ламаизм

---

[1] Молебствия и жертвоприношения духам местности и буддийским божествам, «освоенные» ламаизмом и заменившие один из важнейших видов шаманитской обрядности.

и социализм имеют общие задачи: уничтожить социальное неравенство и несправедливость в данной жизни и заложить основы «блаженства» в будущем. Лишь тот, кто положительно проявит себя в текущем перерождении, может рассчитывать на лучшее после смерти. В одном из своих выступлений бандидо-хамбо-лама Ж. Д. Гомбоев говорил: «Во имя приумножения богатства нашей великой Родины вы, колхозники-верующие, развивайте животноводство, повышайте его продуктивность в колхозах и совхозах, умножайте его качество и количество, воспитывайте хороших детей и растите достойных строителей коммунистического общества, ведите борьбу с аморальными явлениями, с различными шарлатанами от буддизма-ламаизма, выводите их на чистую воду, боритесь с хулиганами, пьяницами и дезертирами общественного производства».

Подобными проповедями ламы хотят внушить верующим, что они (ламы) являются наиболее передовыми и сознательными членами нашего общества, а буддизм — чуть ли не «основное средство» строительства коммунизма.

Все попытки дать новую трактовку соотношения земного и небесного, все приемы, направленные на подчеркивание «просоветской» и «прокоммунистической» позиции ламства, все меры, предпринимаемые для «вращивания» религии в коммунизм, ни в какой мере не изменяют ее реакционной сути. Главная задача лам, по словам того же Ж. Д. Гомбоева, состоит в том, чтобы «глубоко изучать учение Будды, нести его радостное и светлое учение людям, чтобы они не отрывались от Будды, помнили его мудрейшее учение... Великий образ Цзонкабы должен вселять в каждого из нас справедливость, милосердие, уверенность в нашем благородном и нужном для верующих деле, которое ведет каждого правоверного ламаиста в лоно лучшего перерождения, ставит на путь радостного и счастливого переселения в мир нирваны» [1].

---

[1] Все приведенные для характеристики современной ламской проповеди материалы взяты из конкретно-социологических исследований, проведенных студентами Читинского педагогического института им. Н. Г. Чернышевского.

Религиозная идеология, вне зависимости от социально-политической позиции, занимаемой ее носителями, всегда глубоко антинаучна и реакционна. И ламаизм, как и буддизм в целом, не составляет в этом отношении никакого исключения. Все основные положения учения остаются неизменными для лам и для верующих.

Реакционное содержание ламаизма сейчас с особой силой выступает в его взглядах на будущее. Ожидание прихода нового будды — Майдари (Майтреи) остается одним из важнейших пунктов доктрины, а праздник, посвященный ускорению этого прихода,— особенно торжественным и собирающим наибольшее количество верующих. Ожидание прихода Майдари рисуется как начало новой «райской» жизни для верующих и гибели для инаковерующих и безбожников.

За последние десятилетия приход Майдари все теснее связывается в сознании ламаистов с учением Калачакры о Шамбалинской войне. Именно в этой форме проявляется в настоящее время эсхатология в ламаизме.

Лояльность ламаистского духовенства в Советском Союзе ни в какой мере не изменяет существа глубоко антинаучных, враждебных нашей идеологии представлений ламаизма, которые систематически пропагандируются ламством. Мрачные пророчества ламаизма о неизбежной гибели всех небуддистов в «священной войне», вера в эту войну и в ее последствия прямо смыкаются с пережитками националистских настроений. Буддисты выдаются за особую категорию людей, имеющих якобы другие, отличные от представителей иных религиозных направлений и от атеистов жизненные задачи и перспективы. Учение о возможности «спасения» только буддистов поддерживает пережитки национализма, которые, в свою очередь, способствуют консервации пережитков религиозных.

Вопреки правде ламы выдают себя за верных и единственных хранителей национальной самобытности, отождествляют ламаизм с бурятской, калмыцкой, тувинской культурой. Поэтому борьба против пережитков ламаизма неразрывно связана с интернациональным и патриотическим воспитанием, с воспитанием гордого

чувства принадлежности к советскому народу. Без верного понимания сущности вероучения ламаизма невозможна успешная борьба с его пережитками, так как сущность вероучения ламаизма остается неизменной. А успехи борьбы с пережитками ламаизма помогают в преодолении пережитков националистических.

Ламаизм в нашей стране, как и все другие религиозные системы, преодолевается не только идейным воздействием на сознание тех, для кого его вероучение не потеряло еще своего значения. В процессе строительства коммунистического общества распространение среди трудящихся научных знаний, успехи социалистической культуры создают благоприятные условия для преодоления пережитков ламаизма и становления научного мировоззрения, коммунистической морали.

«Религия будет исчезать в той мере,— сказал К. Маркс,— в какой будет развиваться социализм» [1]. Вся система социалистических преобразований способствует формированию нового человека — активного строителя коммунистического общества.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971, с. 470.

Алексей Николаевич КОЧЕТОВ

Буддизм — ламаизм

Редактор **К. К. Габова**
Обложка **И. А. Огурцова**
Худож. редактор **Т. И. Добровольнова**
Техн. редактор **А. М. Красавина**
Корректор **Л. С. Соколова**

А 05864. Индекс заказа 61104. Сдано в набор 31/XII 1975 г. Подписано к печати 27/II 1976 г. Формат бумаги $70 \times 108^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1. Печ. л. 2. Усл.-печ. л. 2,8. Уч.-изд. л. 3,37. Тираж 55 300 экз. Издательство «Знание». 101835. Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Заказ 2485. Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 11 коп.

11 коп. Индекс 70075